



الأب سهيل قاشا


المعتزلة

ثورة الفكر الإسلامي الحرّ

الكتاب: المعتزلة ثورة في الفكر الإسلامي الحر
المؤلف: الأب سبيل قاشا

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى / ٢٠١٠

الناشر:


 دار الطنوير
للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان

هاتف: ٠٠٩٦١ ١ ٤٧١٣٥٧ / فاكس: ٠٠٩٦١ ١ ٤٧٥٩٠٥

Email: dar_altanweer@hotmail.com

Email: dar_altanweer@yahoo.com

 مكتبة السائح

طرابلس - لبنان - شارع الراهبات

هاتف: ٠٠٩٦١ ٦ ٤٣١٥٤٩ / فاكس: ٠٠٩٦١ ٦ ٤٤٨١٨٩

www.saehlib.com

التنفيذ الطباعي: ديمو برس للطباعة والتجارة بيروت / لبنان

All rights reserved, No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any means, electronic, mechanical, photo, copying, recording or otherwise, without the prior permission, in writing of the publisher.

المعتزلة

ثورة في الفكر الإسلامي الحر

الأب سهيل قاشا



مكتبة السالحي

تهييد

علم الكلام الإسلامي:

هو علم أصول الدين وقد سُمي الإمام أبو حنيفة - صاحب المذهب الحنفي - هذا العلم بالفقه الأكبر^(١). أما الفقه فهو كل الدراسات التي تتعلق بالإسلام علمياً أي ذات الطابع الوضعي^(٢) العملي. ويميز التفتازاني بين نوعين من العلم:

العلم المتعلق بالأحكام الفرعية (العملية) وهو علم الشرائع والأحكام (أي الفقه).

والعلم المتعلق بالأسكام الأصلية (الاعتقادية) وهو علم الأصول أو علم التوحيد أو علم الكلام.

والهدف من هذا العلم تدعيم الدين الإسلامي وإثبات العقائد الإسلامية وذلك بالمجادلات المنطقية ضد المشككين في الدين وإيراد الحجج ودفع الشبهات.

يقول القاضي الأموري حول وظيفة هذا العلم:

(١) - الفقه الأصغر هو علم الشرائع والأصول أو علم الأحكام المتعلقة بالتطبيق العملي للدين الإسلامي. والفقه الأكبر هو علم الكلام أو علم أصول الدين.
(٢) - المشكلات التي تعترض الإسلام في حياتهم اليومية.

«موضوعه ذات الله تعالى إذ يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، من صفات ثبوتية^(١) وصفات سلبية^(٢)، وعن أفعاله أمّا في الدنيا وأما في الآخرة الحشر^(٣) ويبحث عن أحكام الله تعالى في هذه المسائل كبحث الرسل ونصب الإمام في الدنيا من حيث إنها واجبان عليه تعالى أو لا، والثواب والعقاب من حيث إنها يجبان عليه أم لا»^(٤).

أما الغزالي فيقول:

«موضوع علم الكلام الموجود بها هو موجود، أي من حيث هو غير مقيد بشيء»^(٥) ويمتاز الكلام عن الإلهي^(٦) باعتبار أن البحث فيه على قانون الإسلام لا على قانون العقل كما في الإلهي».

علم الكلام هو العلم الأساس الذي تبني عليه العلوم كلها، غايته الترفي من حضيض التقليد إلى ذروة الإلهام، يبنى عليه ما عداه من العلوم الشرعية (أصول، فقه، تفسير) وإليه يؤول اقتباسها.

ومن هذا المنطلق سمي بعلم أصول الدين أو علم الكلام وبراهينه يقينية ولا يعقل أن لا تكون كذلك لأنها قائمة على صريح العقل المؤيد بالنقل.

(١) - الصفات الثبوتية هي: العلم والقدرة فقط.

(٢) - الصفات السلبية هي: سميع، مجيب..

(٣) - الحشر هو المعاد وهو على نوعين: حشر روحاني وحشر جسماني. يوم الحشر أي يوم البعث.

(٤) - بدوي، عبد الرحمن: مذاهب الاسلاميين، ج ١، المعتزلة والأشاعرة، بيروت ١٩٧٩، ص ١٠.

(٥) - الألوهة موجودة بذاتها ولذاتها.

(٦) - أي عن العلم الإلهي والمقصود الفلسفة الأولى (المتافيزيك) وهي من الأمهات الست عن الفلاسفة الإسلام: الإلهيات، الطبيعيات، الرياضيات، المنطق، الأخلاق، التدبير أو السياسة.

يقول عبد الرحمن بدوي عن لويس جارديه Louis Gardet:

«لا يتطابق ميدان علم الكلام مع ميدان اللاهوت المسيحي وإذا لم يكن في الكلام ما يساوي اللاهوت الأخلاقي، فذلك لأن قواعد العقل الإنساني التي وضعها الله من أجل الفوز بالنجاة في الآخرة، تتعلق، من وجهة النظر الإسلامية، بميدان أخلاقي واجتماعي وتشريعي، يتسبب - إلى حد كبير - إلى علم آخر، هو على الخصوص علم أصول الفقه»^(١).

فمتون علم الكلام الإسلامي تهتم بالدفاع عن الدين أكثر منها لفهم الإيمان فهو ليس شرحاً للدين، كما اللاهوت في الدين المسيحي وعلم الكلام الإسلامي، يكمن في منهجية طرح الفكرة وبحشها.

سبب تسميته بعلم الكلام:

يورد الشيخ محمد بن علي التهاوني في كتابه اصطلاحات الفنون، ثلاثة أسباب:

لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات^(٢).

لأن أبوابه كلها عُنوانت بـ «الكلام في كذا وكذا»..

لأن مسألة الكلام^(٣) أشهر أجزائه ومباحثه، حتى كثر فيها التقاتل.

(١) - بدوي، عبد الرحمن: مذاهب الاسلاميين، ج ١، المعتزلة والأشاعرة، بيروت ١٩٧٩، ص ١٤.

(٢) - الباحث في علم الكلام تصبح لديه القدرة على الكلام والمجادلة.

(٣) - مسألة الكلام هذه إشارة إلى كلام الله تعالى في القرآن الكريم وسميت بمسألة خلق القرآن. والخلاف، هنا، حول كلام الله تعالى: هل هو مخلوق كما يقول المعتزلة، أم هو قديم كما يقول السنة؟ فكلام الله تعالى عند المعتزلة حادث أي مخلوق عندما أنزل على النبي محمد (ص) وبقيت هذه المشكلة عالقة في الفترة الواقعة بين عام ٨١٣م - ٨٤٦م، وبلغت ذروتها في هذه المرحلة.

ويورد عبد الرحمن بدوي هذه الأسباب الثلاثة من جملة ثمانية أسباب أخرى هي الآتية:

لأن عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا، وكذا.

ولأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثر نزاعاً وجدالاً، حتى إن بعض المتغلبة قتل كثيراً منهم.

ولأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم، كالمنطق للفلسفة.

ولأنه أول ما يجب من العلوم التي تُعَلَّم وتُتَعَلَّم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثم خصص به ولم يُطلق على غيره تمييزاً له.

ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام بين الجانبين، وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب.

ولأنه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم.

ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم، كما يُقال للأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام.

ولأنه لا يثبتانه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية، أشد العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلاً فيه، فسُمي بالكلام المشتق من الكَلَم وهو الجرح^(١)

أما مصطفى عبد الرازق، وهو باحث سني ضد المعتزلة فيورد السبب

(١) - بدوي، عبد الرحمن: مذاهب الاسلاميين، ج ١، المعتزلة والأشاعرة، بيروت ١٩٧٩، ص ٢٩.

التالي: «فالكلام ضد السكوت، والمتكلمون كانوا يقولون حيث ينبغي الصمت اقتداء بالصحابة والتابعين الذين سكتوا عن المسائل الاعتقادية لا يخوضون فيها»^(١)

(١) - المرجع نفسه، ص ٣٠.

المقدمة

في العام ١٩٩٨ نشرت كتاباً تحت عنوان «رؤية جديدة في المعتزلة» وكان بالأصل رسالة للتخرج من كلية الآداب قسم التاريخ عام ١٩٨٧، ونال درجة «امتياز» وأثناء طبعه ونشره كنت قد أجريت عليه بعض التنقيحات والإضافات، فصار كتاباً بقياس ١٤ × ٢١ بـ «٢٠٨ صحيفة» وكنت قد عرّفت عنه بما نصه:

«كان المعتزلة كوكبة من أهل الفكر والنظر، اتخذوا من الفلسفة والفكر والرقى في المعرفة بديلاً عن الأحساب والأنساب، فتحقق في فرقته تعایش العرب والموالي دون تفاخر أو تنافر أو عصبية، وكان الفكر العقلاني هو السُّلم الذي ارتقوا عليه إلى مستوى أصبح دونه مستوى (الأشراف).

وجملة القول إن المعتزلة هم الغالبون على الكلام، الغالبون على أهله، فالكلام منهم بدأ، وفيه نشأ، ولهم السلف فيه، ولهم الكتب المصنفة والأئمة المشهورة، ولهم الرد على المخالفين من أهل الإلحاد والبدع (الزنادقة) ولهم المقامات في الذود عن الإسلام الذين ولد منهم «الأشاعرة».

كما كان المعتزلة، وهم فرسان المنهج العقلي، جهود كبيرة في حرب الخرافة والشعوذة في المجتمع الإسلامي، فقد أسهموا إسهاماً عظيماً في إعلاء شأن العقل، وتوجيه السهام إلى فكر الخرافة الذي شاع في تلك المجتمعات في تلك الأيام الخوالي».

واليوم إذ تفضنا الغبار عن الكتاب، وأدخلنا الكثير من المعلومات

الجديدة بإضافات عديدة في النصوص حتى أصبح مجلداً كبيراً - وبلا فخر - خدمة للمعلم والمعرفة، ثم نزولاً عن رغبة طلابنا الأعزاء في «معهد مار بولس للفلسفة واللاهوت» زيادة في الايضاح والفائدة، نعمل على إبرازه إلى النور بمقدمة جديدة هالك نصها:

«من بين مخلفات التاريخ يبرز الاعتدال، بمقالات شيوخه، محفزاً نشطاً في استلهاهم دلالات العقل مقابل النقل، والتحرر من أسر رتابة النصوص، بسبب أن هذا الفكر يمتلك رؤية حيوية حيال معرفة الوجود، طبيعة ومجتمعاً، وعلاقتها بالله، رؤية تُمكن الإنسان، إلى حد ما، من حرية التصرف في شأنه الاجتماعي، ومن التأثير الواعي على الطبيعة، وتوجيهها لمصلحته. حاول المعتزلة في مختلف مراحلهم الكلامية والفلسفية تأكيد مسؤولية الإنسان عن أفعاله، وذلك يقود، بدون شك، إلى تفعيل دور العقل في تنظيم الحياة الاجتماعية، والاستفادة من الطبيعة بشكل خلاق، بعد فهم قوانينها عن طريق تراكم التجربة الإنسانية. ويرر أحد رموز الاعتزال البصريين القاضي عماد الدين عبد الجبار في «طبقات المعتزلة» اعتبار العقل الأصل الأول في الإيمان والحياة، حتى قبل القرآن الكريم والسنة النبوية، بقوله: «لأن به يُميز بين الحسن والقبيح، ولأن به يعرف الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع، وربما تعجّب من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أن الأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر. وليس الأمر كذلك، لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل، ولأن به يُعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع، فهو الأصل في هذا الباب. كذلك تبنى المعتزلة، وقبلهم متكلمون من تيارات أخرى، مبدأ «الفكر قبل ورود السمع»، والمقصود بـ «السمع» هو النص المنقول، رواية كان أو حياً، والريادة في صياغة هذه المقولة تعود لجهنم بن صفوان الجبيري.

وفي هذا المجال، طرح المعتزلة أفكاراً بالغة الأهمية تجلت في رؤيتهم

الخاصة بمكانة العقل في تحديد العلاقة بين الله والإنسان، ورؤيتهم المتطورة تجاه طبائع الأشياء وخصوصيتها. ويفهم من هذه الأفكار أن المعتزلة مالوا إلى القول بعدم تدخل الله في الكون، بعد خلقه، إلا من خلال تلك الوسائط، فالدس يحددون بعقوهم بطمهم الاجتماعي والسياسي، وبلا شك يتطلب ذلك التحرر من سطوة القدر. أما الطبيعة، وجودا وعلاقات، فسحدد شؤونها بما ترك الله فيها من طبائع وقوانين

ومن جانب آخر، حاول مؤرخون، عديدون، اعطاء الاعتزال أبعاداً سياسية بحة، بدءاً من ربط وجود الاعتزال، كفكر وفلسفة، بالذين اعترلوا الخلافات في السلطة الإسلامية بين مركز الخلافة والمتمردين، سواء كان ذلك في معركة الجمل، أو معركة صفين، مستفيدين من اشتقاق تسميه معتزلة من العرلة وبالع بعض المؤرخين أيضاً بالدور السياسي الثوري للمعتزلة في مواجهة السلطة الأموية، ثم العباسية. وبالغ مؤرخون محابون في اعتبار المعتزلة حماة الدين ضد فرق إسلاميه، وديانات، ومسمعات منها المانوية، وديانات إيرانية، وهندية، ويونانية انطلاقاً من فلسفة التوحيد المعتزلي الخاصة في تنزيه الذات الإلهية من الصفات، ومن إشعالهم لموقع فكري كادت تلك الديانات والفلسفات أن تحتله. وفي شأن المعتزلة، أنت محاولات في الدفاع عنهم ضد ما نسب لهم في التاريخ الملي والنحلي من مثالب وكفريات، ووفقاً لذلك سميت أفكارهم بالمصانح والشائع والأكاديب، لكن تلك الأرام، السليمة البية، غطت على الجوهر الفلسفي للاعتزال في النظر للإنسان كائناً حراً مسؤولاً عن أفعاله، والنظر إلى طواهر الكون وهي متساسة بصوابط العلاقات والقوانين. أما مؤرخو الملل والنحل من المعتزلة فقد تبناوا الدفاع عن جماعتهم بطريقة لا تعقل أيضاً، حينما سبوا إلى طبقات الاعتزال، طبقة حليلة إلى حد التقديس عند المسلمين، وهم الخلفاء الراشدون الأربعة، وعمر بن عبد العزيز، وأبناء وأحماد علي بن أبي طالب، وصلاح الصحابة

والتبعية إلى الاعتزال، وبالتالي أن فكر هذه الجماعة، المقدسة، وسلوكها من فكر وسلوك النبي. لقد أساءت محاولة التأسيس هذه إلى مصداقية الرواية التاريخية عند المعتزلة، بما فيها من تهويل ودعاية. بيد أن الاعتزال يرجع في أصوله، إلى من قتلوا صبراً ومارالوا متهمين، كمعبد الجهلي والجعد بن درهم والحهم بن صفوان، هذه الحقيقة وردت من أعداء الاعتزال من المؤرخين، ومع واقعية ما ذهبوا إليه في أصل الاعتزال إلا أن هذا لا يعفيهم من حشو التاريخ المبلي والسحلي بالأعاليط ضد المعتزلة وغيرهم

إن المحاولات، القديمة منها والحديثة، في كتابة تاريخ المعتزلة، كانت بعيدة عن مسار الاعتزال التاريخي، وعلاقته بالمدن التي ظهر في أجوائها. فالإسلام كان في كل مكان، ولكن لما يظهر المعتزلة وإخوان الصف وغيرهم من التيارات الفكرية بخصاص في العراق، البصرة وبعداد، دون غيرها من المدن؟ ما أراه في هذا الأمر أن الطريقة التي كتب بها تاريخ المعتزلة والعرق الفكرية وتاريخ الفلسفة بشكل عام، التي سُجلت عريه إسلاميه فقط، هي نفس الطريقة التي كُتب فيها تاريخ المدن والحواسر العراقية، ولعل هذا التعامل كان أخف بالنسبة لمدن الآفاق الأخرى مثل إيران وبلدان ما وراء النهر، ومصر وغيرها فبعداد نسبت إلى أبي جعفر المنصور، والبصرة نسبت إلى عتة بن غزوان، والكوفة نسبت إلى سعد بن أبي وقاص، وكل الذي عمله هؤلاء كان بناء مسجد ومعسكر لمواصلة الفتح، بصحور الرقورات والمعبود والسدود القديمة! فعند نشأ الآثار العباسية ببعداد وحداحرها مرثاً بحطوط باليلية وآشورية وحتى طاق كسرى حمل له آجر وصحور بابل وبيسوى

ظهرت دعوة المعتزلة في أحواء عراقية، وكانت البداية بالبصرة، ثم تأسس فرع لهم ببعداد، في بدايه القرن السابع الميلادي أو (الثاني الهجري) على يد بشر بن المعتمر. أما تسميتهم بالمعتزلة فقد وردت من قبل الخصوم، لكنهم وافقوا عليها وباركوها ويقول القاضي عبد الجبار في كتابه «المجموع

في المحيط بالكليف». «إما تسميها بالعدل والتوحيد، لأنها أنشأه تعالى واحداً عدلاً، وأن التسمية في الاعتزال مدح بالآيات التي في القرآن، وأن السبب في التسمية بهذا الاسم هو اعتزال عمرو (ابن عبيد الله) وخلعه الحسن (الصري)، لوحشة لحقته من قتادة (السدوسي، فقيه أعشى، ورث رئاسة حلقة الحسن بعد وفاته). فقل قدامة أصبح عمرو معزلياً وفي قاعهم بهذا اللقب أو التسمية قال وزير المأمون بن يزداد الأصبهاني في كتابه «المصباح»: إن كل أرباب المذاهب نفوا عن أنفسهم الألقاب إلا المعتزلة، فأنتهم يبححوا به، وجعلوا ذلك علماً لمن يتمسك بالعدل والتوحيد، احتجوا في ذلك أنه تعالى ما ذكره إلا في الاعتزال من الشر».

ومن رواد الاعتزال الأوائل بالبصرة كان واصل بن عطاء الغرالي، وعمرو بن عبيد الباب، وعثمان الطويل، وأبو الهذيل العلاف، وإبراهيم بن سيار النظام، ومعمّر بن عماد السلمي، وأبو عثمان الجاحظ، وثمامة بن أشرس، وأبو يعقوب الشحام، وأبو علي الحائلي، وشار بن برد الشاعر، وأبو الحسين بن الراوندي، وصرار بن عمرو، وأبو الحسن الأشعري (قبل خروج آخر أربعة من الاعتزال إلى مذهب أخرى)، وغيرهم. أما بغداد فمنهم بشر بن المعتز الهلالي، وراهب المعتزلة أبو موسى صبيح المردار، وجعفر بن حرب، وجعفر بن مشر، وأبو عبد الله الإسكافي، وعبد الرحيم الخياط، وأبو القاسم البلخي.

وكان واصل بن عطاء على صلة بالحسن البصري، الذي يتحدّر من دست ميسان (العمارة حالياً)، وكانت هذه الصلة صلة المريد بالشيخ أو التلميذ بالأستاذ. فالحسن كان صاحب حلقة دراسية في مسجد البصرة، يتحقّق حوله عدد من الزهاد والمنقّطين إلى العلوم الدينية والتأمّل وكانت هذه الحلقة بعيدة عن السياسة إلى حد ما، فشيحها كان خائفاً من الخجاج بن يوسف الثقفي طيلة ولايته التي استمرت عشرين عاماً على العراق،

وكانت فترة مرعة بالنسبة لهذا الشيخ والعراقيين كافة ورغم هذا الارواء
عن السياسة والخوف المتأصل في النفس فإن الحجاج قال عنه يوماً: «غليبي
علج توريه أخصاص (بيوت القصب) البصرة»، ولا ندري بأي شيء غلب
الحسن البصري الحجاج الرهيب؟ ولعله غلبه بعفته، والسعادة الروحية التي
يفقدها الحجاج وكل طالم على وجه الأرض!

تنافست على وراثته اسم الحسن البصري، وتراثه الفقهي مختلف الفرق
والمذاهب الإسلامية، من التي ظهرت في زمانه، ومن التي ظهرت في ما
بعد وهناك من المسيحيين من عدّه من الرهبان المباركين، ومن عدّه مؤسساً
للتصوف، حتى عدّ الزاهدة رابعة العدوية من مريديه، وراح خياله إلى القول
بأنهما كانا يصليان معاً على سجادة تطوف فوق ماء الفرات، ورد ذلك صريحاً
من صروب الخيال الصوفي غير المقيد بقيود. وحاول بعض المؤرخين نسب
الاعتزال إلى الحسن البصري أيضاً، فقد عدّه مؤرخو الملل والنحل المعتزليين
من طبقه الاعتزال الثالث، ومن مجلسه ظهر الاعتزال. لكن المعروف، تاريخياً،
أن الاعتزال ظهر خلاف رغبة هذا الشيخ، بعد أن انقسمت حلقة وانصرف
لعديد من مريديه عنه، ليلتفوا حول واصل من عطاء، فرجحت كفته على كلمة
شيحه بكثرة الاتباع كان إعلان الاعتزال، الطاهري، بالقول ببدأ «المنزلة
بين المنزلتين» الذي يشير إلى أن صاحب الذنب الكبير وسط بين منزلتي
الإيمان والكفر، على أساس أن الإيمان ثابت والكفر رائل، كان إعلان واصل
لهذا المبدأ خلافاً لقول الخوارج في المذنب أنه كافر، وخلافاً لقول المرجئة
أنه مؤمن، ومحالفاً أيضاً لقول الحسن البصري أنه موافق إن الموقف من
أصحاب الكبائر لم يعد موقفاً فقهيّاً عادياً، حسب التصور العام، بقدر ما
كان موقفاً سياسياً خطيراً، لأنه يتعلق بالموقف من أهل السلطة، وهذا هو
بيت القصد من تحديد الموقف من صاحب الكبرة، وحاء موقف المعتزلة
وسطاً بين الخوارج وتشددهم، والمرجئة ومرونتهم.

وفي منظره جمعت بين واصل من عطاء وعمرو بن عبيد في مجلس الحسن
الصري، انتصر واصل لمبدئه الحديد «المسئلة بين المرلئين»، وبعد انقطاع
عمرو من عبيد في المنظره اسحب هو الآخر من حلقة شيخه، معلناً انتماءه
إلى الاعتزال، ليصبح قطباً من أقطابه، ثم رئيساً للمذهب بعد وفاة واصل
السنة ١٣١ هـ. هكذا أعلن عن تأسيس الاعتزال، مذهباً فكرياً، من خلال
طرح مبدأ «المسئلة بين المرلئين»، في راية من زوايا مسجد البصرة، بعد
استكمال مستلزمات التأسيس وسط مذاهب متعددة من شيعة، ومرجئة،
وحوارج، وغاصية، وجبرية، وقدرية، ومفكرين محايدين

وشيد المعتزلة كيانهم الفكري على مقالات تيارين معروفين، هما:
نماء القدر ومشتبه، من الفائدين بنهي الصفات «تنزيه الله عما تتصف به
مخلوقاته»، وحلق القرآن «القرآن ليس كلام الله بل مخلوق من مخلوقاته»
إن نهي القدر ونهي الصفات عن الدات الإلهية فكرتان أساسيتان عند
المعتزلة، وعليهما تعتمد مقالاتهم الكلامية والمسلمية الأخرى، وما القول
في «مسئلة بين المرلئين» إلا الشكل الظاهري الذي أعلن به واصل اعتزاله
عن مجلس شيخه الحسن الصري، كما أسلفنا. ووجد المؤرخون القدماء،
ومهم معتزلة، في تسمية التيار الأول بالتيار القدري عدم اتفاق بين الاسم
والمسمى، فالتسمية منسجمة مع التيار المأقضى وهو التيار الجبري، ولذا مثير
المؤرخون محالو الجبر بتسمية نماء القدر ومن نماء القدر اقتبس المعتزلة
فكرة «نهي القدر»، لتصبح جوهرأ في فلسفة العدل المعتزلي، فشرعية
الحسد في الآخرة تتطلب التصديق بنهي القدر أولاً، إذ يسهر ذلك عن
حرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله. ومن أشهر نفاة القدر: معبد الجهمي،
وعيلان الدمشقي أو القبطي، وكلاهما قُتل بسبب أفكاره. أما التيار الجبري،
وهو من حيث الظاهر كان على صلة وثيقة بالحكم الأموي، فمفكروه كانوا
ينظرون إلى وجود الحكم الأموي تحقيق لإرادة إلهية، ليس من حق الناس

تبديلها، أو حتى الاعتراض عليها لكن هذا التيار لم يكن متجاسساً، فهناك العديد من منطّريه، وإن كانوا يقولون بالإجبار، أي الفعل خيره وشره من الله ويبالغون في إلقاء الأسباب الطبيعية والاجتماعية، فإنهم ننوا فكرة «نفي الصفات» عن الذات الإلهية، وفكرة «خلق القرآن» المتصلة بها. وهاتان الفكرتان لهما حظهما على القائلين بهما، وفكرياً لا تقلان حظورة عن فكرة «نفي القدر»، ومن أبرز هؤلاء المفكرين في المجال: الخمد بن درهم، وأجهم بن صفوان، اللذان قتلا بحفلات دموية رهينة من قبل الولاة الأمويين بالعراق وإيران وبسبب حضور الفكر القدري «نفي القدر» سمي المعتزلة بالقدريين كما سموهم بالجهيين نسبة إلى الجبري أجهم بن صفوان. وكذلك عدّ بعض مؤرّحي الملل والنحل كل من نافس في القدر معتزلياً، حتى قبل ظهور الاعتزال.

أصبحت فكرة «نفي القدر» جوهرية في فلسفة العدل عند المعتزلة، بينما أصبحت فكرة «نفي الصفات» عن الذات الإلهية جوهرية في فلسفة التوحيد لديهم. أما مبادئ أو أصول المعتزلة الأخرى «المسرة بين المنزلتين»، و«الوعد والوعود» و«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، ماهي إلا تطبيقات لمبدأ العدل كشروط لتحقيقه اجتماعياً إلا أن المعتزلة لم ينفردوا، من التيارات والفرق الفكرية، في تبني فكرة نفي القدر، أو فكرة نفي الصفات، أو القول بخلق القرآن، بل ظهرت واضحة ورئيسية عند الإباضية الذين طهروا بالبصرة قبل ظهور المعتزلة بكثير والإباضية سائدة في عُمان حالياً، وهي مذهب سياسي وكلامي لا يسمح أنساعه في تسميتهم بالخوارج، بل يؤكدون أنهم الشراة والحرورية الأوائل، وأن الخوارج، مثل الأزارقة والسجدات، قد اشتقوا عنهم، وتأخذ مسألة أسبقيتهم على المعتزلة، رهنياً، بنظر الاعتبار عند تحديد الفضل الفكري في تبني «نفي القدر» و«نفي الصفات»، لكن الشائع حول تلك الأفكار أنها معتزلية، تبناها فيما بعد الإباضية. وكذلك ظهرت

فكرتا «نفي القدر» و«نفي الصفات» عند المذهب الشيعي الريدي، فيها بعد، لكن الريدية استدلوا مبدأ «المسرة بين المسرتين» بأصل الإمامة الذي ضمه المعتزلة لأصل العدل، ومن المعروف أن للزيدية صلات مثبتة بالمعتزلة، منها الصلة القديمة بين واصل بن عطاء وريد بن علي، ثم التداخل بين معتزلة بغداد والزيدية بالاتفاق حول القول بإمامة المفضول قبل الفاضل، أي تقديم أبي بكر الصديق على علي بن أبي طالب، رغم أن الأول هو المفضول والثاني هو الفاضل على حد اعتقادهم.

واستطاع الفريقان من نفاة القدر ومشتبه أن يسندوا إلى آيات قرآنية في تأكيد شرعية رأي كل منهما، فنفاة القدر يستطيعون أن ينتصروا رأيهم بآيات عديدة منها: «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره»، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره»، و«إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً»، و«ما تنفقوا من خير فإن الله به عليم» وكذلك يستطيع المشتون أو الخبريون تأييد وجهة نظرهم بآيات أخرى منها: «قل لن يُصيب إلا ما كتب الله لنا»، و«الله يرزق من يشاء بغير حساب»، و«ما يُعمر من مُعمر ولا يَبْقُضُ من عُمره إلا في كتاب إن ذلك على الله يسير» وغيرها. كذلك الحال بالنسبة إلى نفاة الصفات ومشتبه، فهناك آيات تؤيد القول بالمكرتين، فمن الآيات المؤيدة لأصحاب النفي: «فاطر السماوات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً يذركم فيه ليس كمثل شيء وهو السميع البصير» وأما مثبتو الصفات فيجدون شرعية رأيهم في آيات تدل على تشبيه الذات الإلهية بالأحسام، منها: «إنا يبيعون الله يد الله فوق أيديهم»، و«يَهِي وجه ربك ذو الحلال والإكرام»، كما يسندون بعض أسماء الله التسعة والتسعين دليلاً على صحة قوهم بالجسمية.

وفي سبيل تجاوز الساقض بين الآيات القرآنية وبين فكرة نفي القدر، أو نفي الصفات، أو القول بحلق القرآن عند المعتزلة إلى تأويل تلك الآيات،

وتحميلها من التفسير ما يختلف عن دلالة لفظها الظاهرة، ولهم في مجال تفسير أو تأويل القرآن تجربهم الخاصة. وقد قدم إبراهيم بن سيار النظام نقداً شديداً إلى مفسري القرآن من الفرق والمذاهب الأخرى، مشيراً إلى حطّهم في التفسير على اللفظ الظاهر، وعجزهم عن فهم واستيعاب كلمات القرآن ومدلولاتها العامة، وعن كشف المعاني الصحيحة لأياته. يقول النظام في نصيحته لأهل المعرفة بخصوص المفسرين: «لا تسرسلوا إلى كثير من المفسرين وإن نصّبوا أنفسهم للعامة، وأجابوا في كل مسألة، فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية على غير أساس». وإضافة إلى انفرادهم بتفسيرهم الخاص لقرآنهم المعتزلة، من بين الفرق الإسلامية الأخرى، بموقف خاص من رواية الحديث النبوي فمثلما وجدوا طريقاً إلى تأويل القرآن، والتخفيف من قدسية الأحكام الناجية عن التفسير، وقفوا أزاء رواية الحديث النبوي موقف الشك والرفض، فالروايات عن النبي كثيرة، وما قيل فيه بعض المعتزلة كان عدداً محدوداً، بل وهناك منهم من رفض الحديث كلية وبدون شك، كان دافع هذا الموقف من التفسير والحديث هو التحقيق من سطوة النقل على العقل في الحياة الاجتماعية، فمن المعروف أن السنة النبوية، أي أقوال النبي ووصاياه وممارساته، ملزمة للمسلمين كافة بعد القرآن، فكثير من الحكم أخذت شرعيتها من الأحاديث النبوية لا من القرآن، مثل قتل المرتد عن الإسلام، والختان أو الطهورون وعدم مصافحة النساء واختلاف صلاة المسلمين من مذهب إلى آخر وغيرها وكذلك احتج المعتزلة بصعوبة وصول رواية سليمة عن النبي، فقد ميز أئمة الحديث بين أنواع من الأحاديث منها: الصحيح والخس والصغير والموضوع، إضافة إلى الأحاديث النبوية توصل بعض المعتزلة إلى الانترام شهابين حديثاً فقط. ومن رأي كبار مفكرهم في رواية الحديث بذكر قول إبراهيم النظام: «كيف بأمن كذب الصادق، وحياته الأمين، وقد ترى أن الفقيه يكذب في الحديث، ويدلس في الإسناد،

ويدعي لقاء من لم يبلغه (.) ولولا أن الفقهاء المحدثين والرواة والصلحاء المرضيين يكذبون في الأخبار ويعطون في الآثار لما تناقصت آثارهم ولا تدافعت أخبارهم. ومن شروط المعتزلة في قول الرواية عن النبي هو أن يكون الحديث من نص قرآني لا يعارض التأويل، أو من إجماع الأمة على نقل خبر واحد لا تناقض فيه، أو من جهة العقل وضرورته. والحقيقة أن هذه الشروط تحول دون اعتماد حديث نبوي على الإطلاق. وفيما يتعلق أيضاً في قول المعتزلة بتقديم العقل على النص، يصححون علانية في السعد عن التقيد، وأحد المعرفة والإيمان بالنظر والاستدلال، أي تأكيد قاعدة «المكر قبل ورود السمع» السالفة الذكر.

انتقل «المعتزلة بمكرتي» «نفي القدر» و«نفي الصفات» من بساطه القول إلى الفلسفة، فقد ربطوا فكرة «نفي القدر» بفلسفتهم حول العدل الاجتماعي، وبالتالي أن الله، من وجهة نظرهم، عادل لا حائر، ولهذا قد اتهمهم البعض بالشوبه، أي الإيمان بأن للخير صانعاً هو الله، وللشر صانعاً آخر هو إبليس. وهذا تجذر الإشارة إلى أن المكر الديني، بشكل عام، لا يخلو من شائبة الخير والشر، والاعتقاد بأن مصدر الأول هو الله، ومصدر الثاني هو إبليس! ولماذا التشدد في الحذر من عواية الأخير؟ إذا كان غير مقتدر على خلق الشرور، أو إذا كان الإنسان لا يملك من أمره لا حيراً ولا شراً؟ وحسب هذا المنطق قد لا يجد حرجاً من يتفي شر إبليس، بطريقته، كما نذهب إلى ذلك تقليد بعض الديانات، أو نعاذ من شروره رب العالمين عند دنايات أخرى. وارتباط بتطوير فكرة «نفي القدر» عن أفعال الإنسان نسي المعتزلة مبدأ أسمية العمل على الإيمان. واختصوا في تفاصيل هذا النفي، من خلال تهرعات فلسفية حول مسألة توليد الفعل، فهناك من يقول بكتساب الإنسان لقدرته على الفعل من الله، وهناك من يحرر فعل الإنسان تماماً من سطوة القدر.

أما مقالة نفي الصفات عن الذات الإلهية، فقد باتت بسيطة عند واصل

من عطاء، الذي أحدها من بيئة البصرة الفكرية، ومن اتصاله بهم من صغواب، ثم بدت عند خلفائه معقدة وفلسفية. وكان إدخال الفلسفة عليها بداية رأي أبي الهذيل العلاف، حين وتحد بين الذات الإلهية والصفات بمفكرة «أن الله قادر وقدرته هو هي، وحي وحياته هو هي، وكريم كرمه هو هو» إلخ وبالنسبة إلى العلاف الشائبة بين الذات الإلهية وصفاتها، فلا يصح أن تكون قديمة بقدم الله، أو أن يتصف الله بمعاكستها من الصفات، وهذا هو التنزيه المطلق الذي يذهب إليه التوحيد المعتزلي وهناك من المعتزلة، بينهم إبراهيم النظام، من أكدوا صفة الذات كحرء من الذات لنفي الصفة المعاكسة عنها، فالقول إن الله كريم نفى السخيل عنه، والقول إنه حي نفى الموت عنه، والقول إنه عاقل نفى الظلم عنه، وهم جرا وإلى جانب ذلك فلسف مفكرون آخرون العلاقة بين الذات الإلهية والصفات بآراء أخرى، فقد جعل معتز بن عباد الصفات معاني لدايات الله بقوله «إن الله عالم بعدم، وأن علمه كان لمعنى، والمعنى كان لمعنى لا إلى عاية»، وفلسف أبو هاشم الجبائي العلاقة بين الله والصفات بتحويل الصفات إلى أحوال للذات الإلهية، ورد ذلك بقوله. «الله هو علم لذاته بمعنى ذو حالة هي صفة المعلوماتية».

إن الكلام في نفس الصفات، وعيره من المسائل بدأ عبارة عن تعقيد لفظي وفكري مقصود، من قبل معتزلة ومتكلمين آخرين، لكن المتنق عليه في تبرير هذا التعقيد أنه كلام الدقيق، وهو الفلسفة قبل أن تصبح هذه الكلمة مصطلحاً في متناول هؤلاء المفكرين وتعريف الخطاب المعتزلي لدقيق الكلام أو الفلسفة «عامص الكلام ولطيمه» وبلا ريب لا يخلو الكلام الدقيق في نفى القدر ونفي الصفات من مكانة ومعنى في الفكر، وربما توقف عليه أمور كثيرة في معرفة الوجود. ومع ذلك، هناك مجادلات عديدة حاضها كبار المتكلمين، وردت مثل رياضة عقلية لا يُرعى منها نتائج فكرية معينة، تهتم حياة بالضرورة علم الكلام، ومنها، على سبيل المثال لا الحصر، الحدال بعلم

الله ومكانه، وطبيعة أهل الجنة وأهل النار، هل هم متحركون أم ساكنون وغيرها ويصف الخياط هذه المجادلات بقوله «إنما كان العلاف يتكلم ينف هذا باب، الذي ذكرناه، عن طريق النظر، ويشجده الألفهام ويستخرج قوى المناظرين».

وترتبط فكرة خلق القرآن بفكرة نفي الصفات ارتباطاً مباشراً، والظاهر أن أول القائلين بها في المصادر الإسلامية هما أحمد بن حنبل وأبو حنيفة بن صفوان، ويبقى الباب مفتوحاً أمام ما تتوصل إليه البحوث في أصل هذه الفكرة، فلعل الإباضية هم السابقون، كما وردت الإشارة سلفاً، وهناك من يحيل تاريخها إلى ديبات أخرى سقت الإسلام. ويتفق المعتزلة كافة على أن القرآن ليس كلام الله، وأنه مخلوق، شأنه شأن المخلوقات الأخرى، فدينطق به نبي أو يظهر في شيء آخر. والحجة في ذلك، أن الكلام صفة من صفات المخلوق (الإنسان)، وإذا كان الله متكلماً فمعنى ذلك أن الكلام قدمه بقدومه، وما الفرق إذاً بينه وبين مخلوقاته، وهذا يتعرض مع جوهر التوحيد المعتزلي.

إن فكرة خلق القرآن، التي تسمى المعتزلة تسميتها ضمن فلسفتهم، في العلاقة بين الذات الإلهية والصفات، أتاحت لهم فرصة تأويل القرآن، لأنه مخلوق لله لا كلامه. والأمر مختلف بين أن يكون القرآن كلام الله، لا حدال في بصوصه، وبين أن يكون مخلوقاً من مخلوقاته، يمكن الاختلاف حوله، وتحديد ما يناسب وما لا يناسب منه عصباً من العصور. ولعل فكرة خلق القرآن، إضافة إلى فرصة التأويل، شجعت إبراهيم الطيم على الاعتراف بالإعجاز العيبي دون الإعجاز اللعوي، كما ورد ذلك في «فصيحة المعتزلة»، وفي مصادر معتزلية أيضاً، واعترض القاضي عبد الحار عن ذلك القول، رغم أنه صادر من شيخ من شيوخه، بقوله. «عجز العرب عن معارضة القرآن، لذا التحأوا إلى الفتن» (شرح الأصول الخمسة) أما معارضة مسيلحه

الحنفي (الكذاب) للقرآن فيصمها القاضي بالمعارضة «الركيكة» ويتصح من
أصرار الآخرين على أن القرآن كلام الله وقديم بقدمه، تجسيد قدسية النص،
والوقوف ضد التأويل الذي تساه المعتزلة منهجاً في التفسير. ومن تاريخ
فكرة خلق القرآن أنها تحولت، فيما بعد، إلى حجة فرصها المأمون على فقهاء
عصره، لم يكن لشيوخ المعتزلة دور سلطوي فيها، ما عدا انساب القاضي
أحمد بن داؤد إليهم، وقام بتنفيذ أوامر المأمون والمعتصم ثم الوثائق في هذه
المحنة أو غيرها، أما شيوخ الاعتزال فقد كان دورهم الاستشارة والتأييد
ومن الأحداث الطريقة التي حدثت خلال هذه المحنة أن أحد الفقهاء لم يجد
في القرآن ما يبرر القول بأن القرآن مخلوق، ليستعين به في الهروب من هذا
الموقف، غير النص القرآني «جعلناه قرآناً» فقال لمتحنيه إني أقول إن
القرآن مجعول، والجعل هو الخلق، لكن هذه الحيلة لم تطل عليهم، فالمطلوب
أن يكون اللفظ صريحاً بالخلق لا بالجعل! بدأت حجة القول بخلق القرآن
يسيرة أيام المأمون، ثم اشتدت أيام المعتصم، العسكري الزبية والمراس
بعيداً عن الفكر والمناطرات، فأخذ محالمة بالقوة مباشرة. وبعد استخلاف
المتوكل أصبح الإمام أحمد بن حنبل فقيه الدولة الأول، فحرم القول بخلق
القرآن وهي الصفات، بعد أن كان عقيدة رسمية للخلافة، فدارت الأيام
على المعتزلة وأصبح الانتفاء لأفكارهم محموقاً بالمخاطر. وفي ظل صدارة
المعتزلة للحياة الفكرية ببعدها تحقق انفتاح ملموس على الفرق الإسلامية
والديانات والثقافات الأخرى، وما عُرف عن محنة أحمد بن حنبل وجماعته،
أيام المأمون، كان لا يتعدى دعوتهم إلى التناظر مع محالمة، وهؤلاء كانوا
محرمون الجلوس مع المعتزلة وغيرهم على بساط واحد. إن حقيقة موقف
الحنابلة المتشدد من المناطرات الفكرية، عصر المأمون، امتد إلى قرون لاحقة،
وقد يفند في هذا المر ما سنفصده في سيرة بشرى المعمر عن أبي بكر الباقلاني
أحد شيوخ الأشاعرة في زمانه. وكان هذا قد ذكر شيخه الحسن الباهلي

موقف ابن حنبل وجهادته من مناظرات المعتزلة والمأمون، عندما طُلِيَ من
الباقلاني والباهلي المشاركة في مناظرات عضد الدولة البويهى وقاضي قصاته
المعتزلي، وكان الحاكم البويهى قد اعتقد فقهاء ومتكلمي الأشاعرة واخنايلة،
فبعث قاضي القصاة إلى أبي الحسن الباهلي وإلى القاضي أبي بكر الباقلافي
كتاباً دعاهما فيه إلى المشاركة، فكان رد الباهلي كما هو رد ابن حنبل، لا يجلس
ومناظرة مع كمار!

أصحت المناظرات الفكرية، في ظل الانفتاح الفكري في عصر المأمون،
تقليداً اعتد ممارسته خلف الاتجاهات، بعد تأمين التناظر السليم والإدعان
لنتيجة المناظرة مهما كانت. ففي واحدة من المناظرات، بحضور الخليفة،
أن أحد المتناظرين هز مناظرة في حضرة المأمون بقوله له: «يا سطي ما أنت
والكلام؟»، فرد المأمون بعنف على المتجاوز. «الشتم عني والبذا لؤم، ولقد
ابحنا الكلام وأظهرنا المقالات، فمن قال بحق حمدناه، ومن جهل وقصاه،
ومن ذهب عن الأمر حكماً فيه بما يحب». وظهرت، فيما بعد، مؤلفات تحت
عنوان «آداب الجدل والمناظرة» تشير بوضوح إلى مبادئ عديدة منها التحرر
عن رفع اليد، أو الضرب على الفخذ، أو رفع الصوت، أو الاستهزاء بطريقة
ما لحال التناظر ومن تشريعات الفقهاء في أجواء المناظرة، إباحة الابتسامة
بدل القهقهة عند إحم المقابل، وهذا دليل على حداثة تلك المناظرات
بأن تكون لها تشريعات والتزامات، ويعكس أحواء التناظر والتزاماته
الأخلاقية.

وضع المعتزلة أساساً قويمه لظهور فلسفة مصدرها الإسلام، وخلفية
العراق الفكرية التي تمتد إلى عشرات القرون. لكن كتابة التاريخ غير
الموضوعية صورت مدن العراق عبدة عن صحارى ومستنقعات يقطنها
بشر طوال الأبياب، وربما لهم ديول، هذا ما قيل عن سكان الأهوار
في الجنوب، أو عن سكان الجبال في الشمال فبعد القاهرة البغدادي في

كتابه «الفرق بين الفرق» وصف شيوخ المعتزلة البصريين بأداء السائب، ووصفهم الشهرستاني بمخانيث اخوارج. وبلا شك، أن المعتزلة تأثروا بعلماء أخرى منها الفلاسفة الأهلأطوية والأرسطية، وبعض ما وصل من فلسفات الهند، وكذلك في الفلسفة الإبرأية القديمة، التي كثيراً ما ناظر المعتزلة أقطأبها من موبدأب المجوس، ولكن ليس من الإنصاف أن يذكر على المعتزلة ادأعهم المكروي، حتى اعأروا مجرد ناسخين للفلسفة البونأنية، حسب وصف خصومهم في الفكر، مثل عبد الكريم الشهرستاني وأبي حامد الغرألي وغيرهما.

فمن تراث المعتزلة المكروي والفلسفي، في تأمل الكون، أشياء وعلاقات، طبيأاتهم في الأجسام وتركيبها وعلاقتها بالأعراض، أي ما يطرأ عليها من أغيرأت، وما فيها من خصائص تتميز بها. وفي هذا المجال، توصل معمر السلمعي وبشرس المعأمر إلى القول في ذاتية حركة وتطور الأحسام والحدأ أعراضها، من لون ورائحه وطون وعرض، وكل ما يطرأ عليها. وتوصل إبراهيم الططم إلى القول بالمداحلة والكمون في ظهور الأشياء بعضها من بعض بآدرأ قانوني، وأن حركة الأجسام دائمة مطلقة، وأن السكون لا وجود له إلا في اللعبة، فهو الفأئل «الحركات هي الكون لا غيرها»، وهي العرض الوحيد، وباقي الأعراض هي أحسام شفافة، وأن الجسم يتكون من أأزاء لا نهاية في تجزئتها. خالف الططم في هذه الأفكار أأأده العلاف الذي اقأع بأن الجسم يتكون من أأراء محدودة، أأهي بالتجزئة، كذلك خالف الططم معمر السلمعي صأأب مهألة «السكون هو الكون لا غير ذلك»، إضافة إلى الفلسفة لدى المعتزلة إباءأ قيمة في علوم الطبيعة، منها تحديد شكل الأرض ودورأها، والجدأية كذلك ناقش الفكر المعأزلي أموراً أأأأعية منها أصل اللعبة، فهم من قال إنها اصطلاح ومواضعة، ومهم من قال إنها توقيف وتأملوا حالة الدولة (الإمامة) ومستقبلها، فلم يجعلوها

أصلاً من الأصول، أي لا شرط لوجودها على الدوام، كما ذهبت إلى ذلك المذاهب الأخرى. ولعل هشام الفوطي وأبو بكر الأصم ذهباً بإشارتهما إلى أن الإمامة ليس بواجب إلى القول بامضحلال دور الدولة السياسي والاجتماعي، بتعليل، جاء فيه «أن الناس لو كفوا عن المطالم لاستعوا عن الإمام» (أنظر مبهمون السفي في «تبصرة الأدلة» الكلام في الإمام). ورد المسلمون من الأشاعرة على هذا الرأي بقوهم: «إن الصحابة لم يستغوا عن الدولة وهم أولى الناس بالاستعفاء عن ذلك، وحيث لم يستعوا عنه دل أن ذلك ليس شيء». وإضافة إلى براعة المعتزلة في الكلام والفلسفة ذكر الجاحظ منهم الأطباء مثل: معسر الشامي، ومحمد بن الحهم، وإبراهيم السندي، وحرء بانواع الحيوان وطباعه مثل إبراهيم النظام، وبشر بن المعتمر، وكان الجاحظ قد اعتمد حرة الأحيرين ووصفها للحيوان شعراً ونثراً في تأليف كتابه «الحيوان».

ترك المعتزلة تراثاً فكرياً، لا يتحدد بما نقلته كتبهم أو ما نقله الآخرون عنهم فقط، بل يتحدد أيضاً في امتداد أفكارهم وصلاحياتها لعصور آتية، كقوهم وضعوا العقل وسطاً بين السماء والشر، وحملوه في مقدمة الأصول الأخرى وعندما يجري التلويح بالنصوص كثوابت في تحديد علاقات الناس عند المنحدرات الحادة، التي تعترض طريق الإبداع يحضر الفكر المعتزلي كشاهد على تاريخ الرفض والمقاومة، ومن داخل المؤسسة الفقهية. فكان شيوخ الاعتزال من الفقهاء المتكلمين والملازمة، وبالتالي تبدو عبارة سفيان الثوري، الفقيه الحفي الفريب من الاعتزال «إنما الفقه الرحصة مع الثقة، أما الشدد فيحسه كل أحد»، طرية وحاصرة في الأذهان.

في هذا الكتاب تمت دراسة عشرين وبيف من نهاية القدر والصفحات والقائلين بحلق القرآن من غير المعزلة ومن شيوخ الاعترال البارزين. كان في مقدمه هذه الشخصيات الفقيه المعروف الحسن البصري، الذي لا تربطه

رابطۃ الاعتزال، كما يُشاع عنه ذلك، سوى أن مؤسسي الاعتزال واصل
بن عطاء العزال، وعمرو بن عبید الباب کنا من مرثادی مجلسه فی مسعد
النصرة، ولعلّ بحث تفاصيل حياته يكشف عن ظروف الحركة الفكرية
والكلامية آنذاك، ويكشف أيضاً موقفه وفقهاء عصره من الاعتزال

أما الإمام أبو حنیفة السعمان، والمقولون الأربعة. الجعد بن درهم ومعبد
الجهني و جهنم بن صموان و عیلان الدمشقي، فأمرهم له صلة بمقدمات
ظهور الاعتزال الفكرية، فالمذكورون تبوا تلك الأفكار بدرجات مختلفة
من الوعي والمساهمة لم يستوعب الكتاب مفكري الاعتزال من بصريين
ومعتاديين كافة، مع ذلك سيكون تلامذتهم عين اهتمام مشروع آخر.

الأب سهیل قاشا

دير يسوع الملك - ۱۱/۷/۲۰۰۹

المعتزلة

سبب التسمية والنشأة:

ظهرت هذه التسمية تاريخياً مع بدء الصراع السياسي الحاد بين الخوارج وأهل السنة على الخلافة بين علي وعثمان، وفيما بعد بين علي ومعاوية. فقد وقعت معركة «الحمل» إثر مبايعة علي، بين هذا الأخير وطلحة والزبير، وفيما بعد اشتد الصراع بين علي ومعاوية ووقعت بينهما معركة صفين.

يقول حسين مروه في كتابه النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية:

«.. ثم افترقا بعد ذلك فصاروا ثلاث فرق: فرقة أقامت على ولادة علي بن أبي طالب عليه السلام وفرقة مهم اعترلت مع سعد بن سعد بن مالك وهو سعد بن أبي وقاص، وعبدالله بن عمر بن الخطاب ومحمد بن سلمة الأنصاري وأسامة بن زيد بن حارثة الكلبي مولى رسول الله (ص)، فإن هؤلاء اعتزلوا عن علي وامتنعوا عن محاربه والمحاربة معه بعد دخولهم في بيعته، فمُتوا المعتزلة وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد»^(١)

وبعد تأسيس مدرسة البصرة شكل المعتزلة الاستمرار التاريخي والمكري للمعتزلة الأوائل الذين كان اعتزالهم في الإطار والمستوى السياسي العلمي.

(١) مروه، حسين النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج ١، بيروت، ١٩٧٨ م، ص ٦٣٢؛ عن التوبختي فرق الشيعة، استاسون، ١٩٣١، ص ٥

يقول محمد عمارة في كتابه الإسلام وفلسفة الحكم

«عندما تمت البيعة لـعلي بالمدينة، واشتق عليه بعدها طلحة والزبير وأحد علي في التجهيز لموقعة الجمل اعتزل الخروخ معه، وتوقف عن المشاركة في هذه الحرب واتخذ موقفاً محايداً ومعتزلاً عدد من الصحابة أبرزهم سعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن عمر. واسامة بن زيد، وزيد بن ثابت، وحسان بن ثابت، ورافع بن خديج، ومحمد بن سلمة، وكعب بن مالك، وصلمة بن عبد الله، وأبو سعيد الخدري، والعمام بن شير، وصهيب ومصالة بن عبيد، وكعب بن عجرة، وسلمة بن سلامة بن دقش.

وبعض المصادر تذكر أنهم لم يبايعوا علماً، وتوقفوا في سعتهم، ثم اعتزلوا الفتنة، ولكن أغلب المصادر ترى أنهم يبايعوا، وأن توقفهم كان عن القتال وحيدهم كان في السراع بين علي وطلحة والزبير، أما في السراع بينه وبين معاوية فكانوا يدينون معاوية بالبغي وإن لم يشتركوا في القتال لأن الطرفين المتقاتلين من أهل الصلاة»^(١).

سَمُوا بالقدرية تشويهاً لسمعتهم، من قبل خصومهم أهل السنة والمرجئة والجمية، على أنهم يفصلون تسميتهم بأهل العدل والتوحيد.

ودفاعهم عن أنفسهم، في هذا المجال، ليس إلا قولٌ بحرية الإنسان وهو ينبغي فكرة القدر عنهم.

«تُجمع كل المصادر على أن مشكلة القدر كانت أقدم مشكلة ميز الموقف منها العاصر الأولى التي بدأت السير في الطريق الذي انتهى بتكوين فرقة المعتزلة فهناك ثلاثة من الأعلام الذين يذكرونهم المعتزلة في طبقاتهم المبكرة

(١) عمارة، محمد: الإسلام وفلسفة الحكم، بيروت، ١٩٧٩، ط ٢، ص ١١٩٦ عن بدر، السيد بصري فلسفة المعتزلة، طبعة الاسكندرية

ويذكرهم حصوم المعتزلة كذلك في هذه الطقات، قيل عن كل منهم إنه أول من تكلم في القدر.

وأول هؤلاء الثلاثة: أبو الأسود الدؤلي طالم بن عمرو (٦٩ هـ - ٦٨٨ م) وهو أحد الموالي التابعين الذين صحبوا عبي بن أبي طالب في حروبه ضد أصحاب الجمل وصعير. ويروي الرواة فيقولون. كان «أول من تكلم في القدر أبو الأسود الدؤلي».

وثاني هؤلاء الثلاثة هو: معبد الجهني، عبدالله بن حكيم - أو عديم (المتوفى سنة ٨٠ هـ أو سنة ٩٠ هـ سنة ٦٩٩ م أو سنة ٧٠٨ م) وهو عربي من قسلة جهنة، من قضاة.. وهو من أهل المدينة الذين عاشوا بالضرورة.. ويروي الرواة فيقولون: «وكان أول من قال بالقدر في الإسلام معبد بن خالد الجهني، ويحرص البعض على أن يذكر أن معبد قد أخذ القول بالقدر عن فارس من الأساورة هو «أبو يونس سنسويه» المعروف بالأسواري.. كما نسب كتب المقالات إليه ميرة امتارها عن أبي الأسود إذ تذكر أن أباسا كثرين من أهل البصرة قد تميزوا على رأيهم، وحاموهم أن «رأوا عمرو بن عبيد ينتحله» أي ينتحل رأيه في القدر.

ولقد شارك معبد الجهني في الثورة التي قدها عبد الرحمن ابن الأشعث (المتوفى سنة ٨٥ هـ سنة ٧٠٤ م) ضد بني أمية، ووقع في قضية الخجاج بن يوسف الثقفي، وقتله الخجاج صبرا في سنة ٨٠ هـ أو سنة ٩٠ هـ.

وثالث الثلاثة هو: أبو مروان غيلان بن مسلم الدمشقي المقتول بعد سنة ١٠٦ هـ. هو من الموالي، كان مولى لعثمان بن عفان.. وهو رعيم المرقعة التي اشتهرت بـ«القدرية» قبيل ظهور أصل المزلّة بين المزلتين على يد واصل بن عطاء وشيوع اسم المعتزلة على هذه المرقعة، ويشهد لوجود هذه المرقعة كفرقة، ولرفض غيلان بلسمية التي أطلقها عليها حصومها، ما كسه من

سجنه لأحد أتباعه عندما يقول له: «إِنَّكَ وَنَحْوُكَ، خُلِقْتُمْ فِي زَمَنِ ابْتَلَى اللَّهُ الْعِبَادَ فِيهِ بِجَهْلٍ لَا عِلْمَ مَعَهُ، وَضَلَالَةٍ لَا هُدًى مَعَهَا، وَلِبَسٍ لَا بَيَانَ مَعَهُ، إِلَّا قَلِيلٌ، فَاجْتَمَعَ الْعِبَادُ عَلَى الْهَلَكَةِ وَسَمُوا الدِّينَ وَأَهْلَ الدِّينِ بِعَرِّ أَسْمَائِهِمْ، وَاجْتَمَعَتْ مَعَهُمُ عَلَيْهِ الْجَمَاعَةُ فَلَيْسَ يَلْتَفِتُ يَلْتَفِتُ إِلَّا إِلَى صَالٍ مُصَلٍّ، إِلَّا فِرْقَةً يَسِيرَةً...»^(١).

والقول بحرية الإنسان يتضمن بُعْداً أخروياً، فإذا كان الإنسان غير مسؤول عن أفعاله، يكون الله هو المسؤول عما يرتكبه الإنسان من شرور، وعليه إذا كان الإنسان غير مسؤول كيف يمكن لله أن يحاسبه؟

أما النشأة الأولى للمعتزلة فلا تزال موضع غموض، ولقد أسهم في هذا الغموض صياح أغلب تراثهم الفكري بعد محتهم زمن المتوكل العباسي (٨٤٧ - ٨٦١ م).

مسألة مرتكب الكبيرة:

الكبيرة وجمعها كبائر، هي الخطيئة الكبرى يقول رهاوي جاز الله حول هذا الموضوع:

«أجمع المسلمون على أَنَّ الْكَبَائِرَ بَعْضُ الْأَوْثَانِ كَبِيرَةُ الشَّرْكِ وَهِيَ أَكْبَرُ الْكَبَائِرِ وَتَدْعَى الْكَبِيرَةَ الْمَطْلُوقَةَ، وَصَاحِبُهَا كَاغَرٌ مَخْلُودٌ فِي النَّارِ. فَقَدْ قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (وجاء في الحديث الشريف أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «مَنْ مَاتَ بِشُرْكَ بِاللَّهِ شَيْئاً دَخَلَ النَّارَ» وَسَأَلَ عَدَدُ اللَّهِ السَّبْعِي: أَيُّ الدِّبِّ أَعْظَمُ ؟ فَقَدْ: أَنْ تَجْعَلَ لِلَّهِ بَدَأً. وَالنَّوْعَ الثَّانِي هُوَ الْكَبَائِرُ الَّتِي مَا دُونَ الشَّرْكِ، وَهِيَ كَمَا وَرَدَ فِي كُتُبِ الْحَدِيثِ تِسْعٌ. قَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ، وَالزَّنا، وَعَقْوَى الْوَالِدَيْنِ، وَشَهَادَةُ الزُّورِ، وَالسَّحَرُ،

وأكل مال اليتيم، وأكل الرب، والتولي عن الرحم، وقذف المحصنات. ويظهر أن كبيرتي القتل والربا كانتا أسوأ من غيرهما لأن الله تعالى وصعهما بعد الكبيرة المعلقة في قوله: (وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا^(١))

فيقول أهل السنة والجماعة في مرتكب الكبيرة التي ما دون الشرك من ملة الإسلام أنه مؤمن، فكبريته لا تخرجه من الإيمان ولا تدخله في الكفر لبقاء التصديق الذي هو حكمة الإيمان، ولكنه يعاقب عليها

والخوارج يعدونه كافراً مخلداً في النار، أما المرجئة فلا يعدونه مؤمناً ولا كافراً، ولذلك أرحم الحكم عليه إلى يوم الديونة، ومن هنا أتت تسميتهم بالمرجئة. أما البصري فيقول إن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ولا كافراً ولكنه متناقض، ولكونه مؤمناً فهو ليس كافراً ولا مخلداً في النار عني حين أن يلمظه واصل بن عطاء يخالفه الرأي، فيقول: إن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ولا كافراً ولا متناقضاً بل هو فاسق^(٢)، فلا يكفي الإيمان الساطي - عند واصل بن عطاء - بل العمل بالمعروف والنهي عن المنكر، ووجه اختلافنا في راءة واصل بين الكفر والإيمان.

ودونكم القصة التي يرويها المؤرخون عن ظهور المعتزلة: دخل أحدهم على الحسن البصري وهو يدرس في مسجد البصرة فقال: «يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبار، والكبيره عندهم كفر مخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجنون أصحاب الكفار،

(١) - حار الله، رهاوي، المعتزلة، بيروت، ١٩٧٤، ص ١٥

(٢) - الحسن بكسر وسكون السين المهملة، في اللغة، عدم إطاعة أمر الله تعالى، ويشتمل الكافر والمسلم العاصي، وفي الشرح، ارتكاب المسلم كبيرة أو صغيرة مع الإصرار عليها، فالمسلم المرتكب للكبرة أو لمصر على الصغيرة يسمى فاسقاً (عن كثاف اصطلاحات العمون)

والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان معصية كما لا يجمع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً..؟ فتفكر الحسن وقيل أن يجيب قال واصل بن عطاء: «أما لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق، ولا كافر مطلق، بل هو في مرحلة بين المرئيتين لا مؤمن ولا كافر» ثم قام واصل واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة ممن ترك مجلس الحسن وانضم إليه فقال الحسن «اعتزل عنا واصل»، فسمي هو وأصحابه معتزلة^(١).

يظهر من سياق هذه القصة أن واصل بن عطاء أصدر حكمه في مرتكب الكبيرة قبل استأذنه الحسن البصري. لكن أما الحسين الخياط يذكر أن رأي الحسن في هذه المسألة كان معروفاً من قبل، وأن واصلاً إنما وصع حكمه المشهور للرد على الحسن وعلى غير الحسن^(٢) وقد روى ابن قتيبة أن الذي اعتزل مجلس الحسن

البصري هو عمرو بن عبيد^(٣)، وذكر ذلك الحصري أيضاً^(٤)، ولعله قل عن ابن قتيبة، أنه على هذه الرواية يكون عمرو بن عبيد هو مؤيد الاعتزال وليس واصل بن عطاء، ولكنها رواية ضعيفة أغلب الظن أنها نشأت بسبب ملازمة عمرو لواصل، ولأنه كان ممن ترك حلقة الحسن البصري وتبع واصلاً. ومما سمع على الدهشة أن واصلاً رغم مخالفته للحوارج وقوله إن مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر، وافهمهم على تحليده في النار وفي هذا، على ما يقول البغدادي، تناقض من^(٥) بيد أن واصل بن عطاء استدرك فقال

(١) - حار الله، رهاوي، مرجع سبق، ص ١٧؛ عن اللؤلؤ والنحل، ج ١، ص ٥٥

(٢) - المرجع نفسه، عن: الانتصار ص ١٦٥

(٣) - المرجع نفسه، عن كتاب المعارف، ص ١٦٦.

(٤) - المرجع نفسه، عن رهر الآداب، ج ١، ص ٩٤

(٥) - المرجع نفسه، عن الفرق بين الفرق، ص ٩٨

إنه يخفف عنه العذاب وتكون دركته فوق دركة الكفار، وذلك إذا خرج صاحب الكبيرة من الدنيا عن غير توبة^(١).

وثمة آراء أخرى حول شوء المعتزلة، ليست على قدر كبر من الدقة والصواب التاريخي. فيقول البعدادي سبب تسميتهم بالمعتزلة، اعترافهم رأي أهل السنة في مسألة مرتكب الكبيرة أما المؤرخ المصري أحمد أمين فيميل إلى الاعتقاد أن قوماً ممن أسلم من اليهود أطبقوه عليهم. والذي تنهه إلى ذلك ما قرأه في كتاب الخطط من أن بين الفرق اليهودية التي ظهرت بعد العودة من السبي فرقة يقال لها «الفاروشيم» ومعناها المعتزلة فيقول أحمد أمين أن المعاجم اللغوية الحديثة تثبت أن معنى فاروشيم هو separated وهذا المعنى ينطبق على المعنى الذي تؤديه كلمة معتزلة وقد كان الفاروشيم يتكلمون في القدر كالمعتزلة ويقولون ليس كل الأفعال خلقها الله تعالى. أما الكاتب زهدي حار الله فيستعد هذا العرض

ويمكننا، بعد ذلك، تقسيم المعتزلة إلى قسمين كبيرين: معتزلة البصرة، ومعتزلة بغداد، ويكوّنان التيارين الرئيسيين في ما هـ ب الاعتزال

(١) المرجع نفسه، عن الملل والنحل، ج ١، ص ٥٦.

أثر الديانات والمذاهب الأخرى في نشأة المعتزلة

مع نشوء الإسلام، وخصوصاً مع الفتح الإسلامي لملاذ الشام، تم احتكاك المسلمين بديانتين وحضارتين حديدتين، اليهودية والمسيحية. ففي هذا الإطار المكري، بدأ تأثير المسلمين بالمكر الميحي واليهودية

١ أثر الفكر اليهودي:

لا يبدو للفكر اليهودي أثراً بارزاً في ظهور الفكر المعتزلي، إلا في مسألة خلق القرآن فقد روى ابن الأثير أن أول من شر منهم هذه المسألة ليبدن الأعظم عدو النبي (ص) الدود الذي كن يقول بخلق التوراة ثم أخذ ابن أخته طالوت هذه المقالة عنه وصنف في خلق القرآن، فكان أول من فعل ذلك في الإسلام

وكان طالوت هذا زنديقاً فافشى الزندقة^(١). وذكر الخطيب السعدادي أن بشراً المريسي (٢١٨ هـ / ٨٣٣ م) المرجئ المعتزلي أحد كبار الدعاة إلى خلق القرآن كان أبوه يهودياً صناعاً بالكوفة^(٢)، وفي رواية أخرى لاس قصة أن أول من قال بخلق القرآن هو المعيرة بن سعيد العجلي (١١٩ هـ / ٧٣٧ م) وكان من أتباع عبدالله بن ساء اليهودي^(٣)

(١) - حار الله، رهندي، المرجع السابق، ح ٧، ص ٤٩.

(٢) المرجع نفسه، عن تاريخ بغداد، ح ٧، ص ٦١.

(٣) المرجع نفسه، عن عيون الأخبار، ح ٢، ص ١٤٨ ١٤٩

المسيحية هي الديانة التي كان أثرها في الاعتزال أكبر من أثر غيرها وهذا يقضي علينا الواجب أن نعى بدلت الأثر ونساو له شيء من الاهتمام وبما أمكن من التفصيل. إن الأدلة على تأثير المعتزلة بالمسائل اللاهوتية التي أثارها المسيحيون والتي كانت تشغل لاهوتيي المسيحيين أنفسهم، كثيرة: منها أن الأمويين قربوهم إليهم، واستعانوا بهم، واستندوا إليهم بعض المناصب العالية. فقد جعل معاوية ابن أبي سفيان سرجون Sergius منصور الرومي المسيحي كاهن وصاحب أمره^(١) وبعد أن قضى معاوية بقيت لسرجون مكانه، فكان اليريد يستشير في الملأ ويسأله الرأي^(٢)، ثم ورث تلك المكانة ولده يوحنا الدمشقي^(٣) الذي خدم الأمويين زمناً ثم اعتزل العمل سنة (١١٢ هـ / ٧٣٠ م) والتحق بأحد الأديرة القريبة من القدس حيث قضى بقية حياته يشغل في الأبحاث الدينية ويصنف الكتب اللاهوتية. وليس من يجهل الأخطال الشاعر المسيحي الذي قدّمه الأمويون وأعدقوا عليه العطيا وجعلوه شاعر بلاطهم، وكيف كان يزيد بن معاوية يعتمد عليه في الرد على أعداء بني أمية وهجوهم^(٤) وأن مجرد وجود يوحنا الدمشقي وأمثاله من المتكلمين بين المسلمين كاف لإحداث التأثير، فكيف إذا تجاوز الأمر حد التجاور واشترك المسلمون والمسيحيون في مناظرات دينية وطال بينهم الجدل واشتد الحوار هؤلاء يؤيدون دينهم وأولئك يبرهنون على صحة معتقدتهم..؟ أقول ذلك لأننا نستدل من كتابات يوحنا

(١) - المرجع نفسه، عن الطبري، ج ٦، ص ١٨٣، وابن الأثير، ج ٤، ص ٧

(٢) - المرجع نفسه، عن الطبري، ج ٦، ص ١٩٤-١٩٩، وابن الأثير، ج ٤، ص ١٧

(٣) - هو القديس يوحنا الدمشقي (٨١-١٣٧ هـ - ٧٠٠-٧٥٤ م) واسمه العربي

منصور وهو قديس وعالم كبير القدر بين علماء الدين

(٤) - جاز الله، رهدي، المرجع السابق، ج ١٤، ص ١١٧

الدمشقي وتلميذه ثيودور أبي قرة (٢١١هـ / ٨٢٦م) أسقف حران أن مثل هذه الماطرات كانت مألوفة في ذلك الزمان، فقد ورد فيها نهاذح من محاورات حرت بين المسلمين والمسيحيين واشترك فيها يوحنا الدمشقي نفسه.

ترجم، أنطونيوس، رئيس دير مار سمعان (النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي) كتاب الدمشقي تحت عنوان «الإيضاح الصريح في المذهب الصحيح» وهذا جزء من المحاورات:

القدريّة صنف مهم يزعمون أن الحنات والخير من الله. والشر والبيات من أنفسهم لكي لا يسبوا إلى الله شيئاً من السيئات والمعاصي.

يوحنا الدمشقي: الأشياء التي يحدث، سبها، أمّا الله، أو الضرورة، أو القدر أو الطبيعة أو السحت، أو العرض... فتحت أي واحد من هذه ندرج ما يحدث بفعل الإنسان؟ إذ ليس من الصواب أن نسب إلى الله أفعالا تكون أحياناً خسيصة وظالمة.. فلم يبق إلا أن نقول إن الإنسان الذي يعمل ويصنع هو مشيئ أفعاله، وأنه مخلوق مزود بحرية الإرادة.

القدريّة ومنهم صنف زعموا أن الله - عزّ وجل - جعل إليهم الاستطاعة تماماً كاملاً، يحتاجون إلى أن يردادوا فيه: قاستطاعوا أن يؤموا وأن يكهروا، وأن يأكلوا ويشربوا، ويقوموا ويقعدوا، ويرقدوا ويستيقظوا، وأن يفعلوا ما أرادوا، وزعموا أن العباد كانوا يستطيعون أن يؤمنوا، ولولا ذلك ما عذبهم على ما لا يستطيعون

يوحنا الدمشقي: من الحوادث ما هو في أيدينا، ومنها ما ليس كذلك، والتي في أيدينا، والتي نحن أحرار في فعلها أو عدم فعلها كما نشاء، هي تلك الأفعال التي تتم بالإرادة... وبالحملة كل الأفعال التي بتسعيها دم أو مدح وتتوقف على الدافع والقنود، وكل الأفعال العقلية والصادرة عن التدبير هي أفعال في أيدينا والتدبير (أو العزم أو

التصميم) يتعلّق بالإمكانات المتساوية. والإمكان المتساوي فعل هو في ذاته في مقدورنا وكذلك ضده، وعقل يختار بين الإمكانات وهذا أصل الفعل. فالأفعال التي في أيدينا هي تلك الإمكانات المتساوية: مثلاً أن يتحرك أو لا يتحرك، أن يسرع أو لا يسرع أن يشاقق الأمور غير الضرورية أو لا يشاققها، أن يكذب أو لا يكذب، أن يعطي أو لا يعطي، أن يسرّ أو لا يسرّ بحسب الظروف، وكذلك كل الأفعال التي تتضمن التفصيّل أو الرذيلة في أدائها، لأنها أحرار في أن يفعلها أو لا يفعلها كما نشاء^(١).

وثمة جملة من المسائل الدينية التي وردت عند الدمشقي ودخلت في صلب عقائد المعتزلة، منها:

١. القول بخير الله تعالى
٢. القول بأن الله لا يفعل إلّا ما هو أصلح لعباده.
٣. نفي الصفات والأسماء.
٤. نفي التشبيه والتجسيم عن الله تعالى
٥. حرية الإرادة ومسألة الاختيار عند المعتزلة.

كما أن العديد من المستشرقين يميلون إلى القول بتأثر نشأة القدرية والاعتزال بالمباحث اللاهوتية المسيحية، أمثال: دي بور، وماكدونالد، وحيون كريمر، بينما يميل الباحثون المعاصرون، في معظمهم، إلى رفض ذلك، والقول بأن نشأة الاعتزال إسلامية بالدرجة الأولى، أمثال: أحمد أمين، وحسين مروة، أما عبد الرحمن بدوي فيرى فيها أثراً ضعيفاً للمسيحيين

(١) بدوي، د عبد الرحمن. مذاهب الإسلاميين، ص ١١٥؛ عن الخطيب، انظر، ص

المعتزلة والدفاع عن الدين الإسلامي:

بحث المعتزلة في المسائل اللاهوتية التي أثارها أهل الديانات الأخرى من المسيحيين واليهود والفرس، ووجدوا أن بعض هذه المسائل تشكل خطراً على الدين الإسلامي ولا سيما، المسائل التي أثارها الفرس.

فلم يكن الخطر على الإسلام آتياً من ناحية أهل الكتاب، والمرآة الكريم، أمر بأن يعاملوا بالحسنى (وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ) [سورة العنكبوت: ٤٦]

وأوصت الأحاديث الشريفة بعدم إيذائهم أو التعدي عليهم «من أدى دماً فأنا خصمه ومن كنت حاصمته يوم القسام» (الجامع الصغير لاس حجر العقلاني، ج ٣، ص ٢٩١) «من قتل فتياً من أهل الدمه لم يرح راحته الجنة وأن ربحها ليوجد من مسيرة أربعين عاماً» (مسند ابن حبان، ج ٢، ص ١٨٦).

ودلت دليل على صاكة خطرهم على الدين. ويكاد هذا القول يصدق على المسيحيين أكثر منه على اليهود، لأن أكثر المسيحيين السوريين كانوا عرباً تجمعهم بالمسلمين القاطنين روابط الحبس والدمعة، ولأن المسيحيين عموماً في سوريا وفي مصر لم يكن لهم كيان سياسي يأسفون على صياغه، بل كانوا يرزحون تحت الحكم البيزنطي الذي أثقل كاهلهم بالضرائب واضطهد المحالين منهم لعقيدة الكنيسة الملكية كالمساورة واليعاقبة فلما جاء الفتح الإسلامي رحبوا به، ونعموا تحت ظل الدولة الإسلامية بحرية الدين والعمل، فلم يكن لديهم ما يحملهم على الحقد على الإسلام والكيد له. وقد قال الكتاب الكريم فيهم: (وَلَتَحِذَنَّ أَعْيُنُهُمْ مَوَدَّةَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى) [المائدة، ٨٢]

أما اليهود فقد جربوا في نادى الأمر أن يقاوموا الإسلام، ولذلك قال لهم القرآن (لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا) [المائدة، ٨٢]. وما نحن بمعاقبين عن مؤامرتهم ودسائسهم ضد محمد في المدينة، ولا عن المقالة في حلو القرآن التي شرها طلوت اليهودي الريدقي^١ وكانت سبباً في فسة كبيرة بين المسلمين عم خطبها وعظم ضررها، ولا عن عبدالله بن ساء الحميري اليهودي الذي أظهر الإسلام ليكيد أهله والذي ما انك يسعى للتمزقة بين المسلمين فكان أول من أثار الناس على عثمان^٢، ثم اصبح من دعاة الشيعة^٣. وعلى ذلك فإن خطر أولئك اليهود على الدين الإسلامي كان ضعيفاً محدوداً لا يعتد به.

وقد تمتع المعتزلة بسنوك فكري واجتماعي وسياسي، لأهم كانوا بكل نشاطاتهم معارضين للحلافة الإسلامية، الأموية والعباسية ومن هنا كان لا بد من الترابط بين الخططين السياسي والفكري عند المعتزلة.

أما العصر الذهبي للمعتزلة، فبلغ أوجه عام ٨٤٦ م. وانتهى مع انتهاء خلافة الواثق المأماني، وبداية ١٠٣٠ هـ مر حادثة مرطها ١٠٣٠ م، على أن الاعتزال لم ينته من العالم الإسلامي. ففي فترات لاحقة نجده عاد إلى الطهور والنمو وخصوصاً أيام الدولة البويهية في إيران (الري) أي في القرن الثاني عشر فصاعداً، حتى أن وزير الدولة البويهية كان معتزلياً، ومن أبرز شخصيات المعتزلة في هذه الحقبة الفاصي عبد الجبار

أما موقف الإسلام من الديانات الفارسية فكان مختلفاً، وخصوصاً مع الزرداشثية والمجوسية والمردكية والمندوية

(١) - حار الله، رهندي، المرجع السابق، ص ٢٣٧ عن ابن الأثير، ج ٧، ص ٤٩.

(٢) المرجع السابق، عن الخطط، ج ٤، ص ١٩١.

(٣) المرجع السابق، عن ابن حزم، ج ٢، ص ٩١.

أثر الصراع الشعبي دينياً وسياسياً. من أسماه أن الفتح العربي الإسلامي قضى على الإمبراطورية الفارسية وحصارها. فشعر الفرس بالعجز وحاولوا تغيير الموقف بالتأثير على الخلافة، وهذا ما سيجحوا به أيام المأمون. فكان الصراع بين الديانتين على الأصعدة، القومية، والاقتصادية، الحصارية والثقافية، وكان الفرس وراء عدة ثورات، كنزيرة العبيد في بغداد والبصرة والثورة السبكية نسبة إلى سلك الخرمي. وقد وقف المعتزلة من الفرس الرنادقة^(١) موقفاً شديد العداء. فروى عمر الباهلي أنه قرأ الجزء الأول من كتاب واصل بن عطاء في الرد على المانوية. وشهد عمرو بن عبيد في واصل، وهو أعرف الناس به، فقال: «ليس أحد أعلم بكلام غالية الشيعة، ومارقة الخوارج، وكلام الرنادقة والذهرية والمرحطة والرد عليهم منه»^(٢). ولم يكتب واصل بالرد على المخالفين وهو قانع في بيته بالبصرة، بل كان يرسل الوفود من أصحابه إلى جميع الجهات لهذا الغرض كحفص بن سالم الذي أوفده إلى خراسان فطار جهنم بن صفوان وقطعه وحمله يرجع إلى قول الحق، ولكن جهنم ارتد بعد سفر حفص إلى قول الباطل^(٣) ولم يتردد هو نفسه عن السفر كأصحابه لمناظرة المخالفين، وقد أشار إلى ذلك أحد الشعراء فقال:

(١) - الرنديق كلمة معربة عن الفارسية، وكانت تطلق على كل من يميل إلى مذهب الشوية أو ما يفاربه من الخروج عن الشريعة وكان الخليفة المهدي يقول إن الرنديق هو الذي يطهر الإسلام ويحمي دنيوية رجع تحقيق ذلك في التطهري، ح ١٠، ص ٤٣؛ وبعثة المرتاد، ص ٦٢ - ٦٣، وشرح المعون، ص ٢٠٥، وما كنه لويس ماسينيون عن الرندقة في الموسوعة الإسلامية، ح ٤، ص ١٢٢٨، وقد وردت في الأصول العربية أسماء عدد من الرندقة الفرس، هذه بعضها. بشار بن برد، أس المقفع، صالح بن عبد القدوس، أبو شاذكر الديلمي، وأبو حفص الحداد، أس در الصيرفي، وأبو عيسى الوراق، أس الراوندي وأبو حيان التوحيدي، عن جابر الله، رهندي: المعتزلة، ص ٣٨.

(٢) - جابر الله، رهندي المرجع السابق، ص ٣٩ عن المنة والأمل، ص ١٨.

(٣) - المرجع نفسه، عن: المنة والأمل، ص ١٩.

ملقن ملهم فيما يحاوله جثم خواطره جواب آفاق^(١)

درج أصحاب واصل وتلاميذه من بعده على هذه الخطة في الرد على المحالين، فكان عمرو بن عبيد حيث التقى بأحدهم لا يتركه حتى يناظره. ناظر حرير بن حارث الأردني السمني^(٢) في البصرة وقطعه^(٣)، واشرك مع واصل بن عطاء في مناظرة بشار بن برد وصالح بن عبد القدوس وكلاهما من الثنوية المعروفين فقطعاهما وتناظر عمرو بن عبيد مع محوسي على ظهر سفينة فقطعه المجوسي.

قال له عمرو: لم لا تسلم ؟ فقد ويظهر أن أبا الهذيل العلاف كان أكثر خلفاء واصل اهتماماً بهذا الأمر الخطير. فقد أكثر من تأليف الكتب في نقض مذاهب المحالين وإبطال حججهم ذكر بشر بن يحيى أن له ستين كتاباً من هذا النوع^(٤)، ولعل أهمها كتاب «مبلاس»، وكان مبلاس محوسياً فأسلم، وسبب إسلامه أنه جمع بين أبي الهذيل وبين بعض الثنوية فقطعهم أبو الهذيل وأظهر باطلهم^(٥) ثم إن أبا الهذيل كان يتنهر كل فرصة لمناظرة زعماء المذاهب المختلفة وتقطيعهم ومن أشهر مناظراته مع الحسن بن عطاء القدوس الثنوي الرندي فقطعه وألزمه الحجة مراراً^(٦) فلم

يسع ابن عبد القدوس إلا أن يعرف له بالمقدرة والعلبة

(١) - المرجع نفسه، عن معجم الأدباء، ج ١٩، ٩.

(٢) - السمني نسبة إلى فرقة تسمى السمنية، وهي فرقة دسيسة هندية أنكرت الشرائع والنبوة، ويقول أصحابه يقدم العالم ويعترون الحس الطريق الوحيد للمعرفة (الرواية) عبارة، ص ٢٤٢.

(٣) - جاز الله، رهندي المرجع السابق، ص ٣٩ عن الأعادي، ج ٣، ص ٢٤.

(٤) - المرجع نفسه، ص ٤٠، عن دسيسة والأمل، ص ٢٥.

(٥) - المرجع نفسه، ص: الوفات، ج ١، ص ٦٨٥.

(٦) - المرجع نفسه، عن تكملة لمهرست، ص ١، والمبنة والأمل، ص ٢٧.

أبا اهذيل جزاك الله من رجل فأنت حقاً لعصري مفصل جدل^(١)

كدلت كان النظام لا يألو جهداً ولا يدحر وسعاً في مكافحة المخالفين
لقي عند انصرافه من الحج في إحدى السنين هشام بن الحكم وجماعة من
أمثاله فناظرهم في أبواب دقيق الكلام وقطعهم^(٢) وجمع مجلس بين النظام
وبين الحسين بن محمد النخاع الجعري فألزمه النظام الحق، ويقال إن النخاع
انصرف من ذلك المجلس محمواً فكان انهزامه سبب علته التي مات فيها^(٣).
ويتضح لنا من مطالعة كتاب الانتصار أن النظام إسماعى بمقاومة الثنوية
وخدمهم حتى أخرسهم، وفي هذا يقول نيرج: «وأن أميل إلى القول بأنه لم
يكن في التاريخ أحد صحح نجاح النظام في إبطال الكلام الثنوية وإسقاطهم
عن مركزهم وشأنهم في الشرق الأدنى»^(٤)

وما قيل في هؤلاء الرؤوس الأربعة الأوائل في كثير من المعتزلة الآخرين
الذين لم يقصروا عنهم في مقاومته المخالفين والدفاع عن الدين، فقد ألف
شر بن المعتز أرجورة تقع في أربعين ألف بيت رد عليها على المخالفين
جميعاً^(٥). وقام جعفر بن حرب بمساطرة السكاك أحد أصحاب هشام بن
الحكم في حدوث العلم فأفحمه جعفر حتى إن السكاك لم يأت مفصل^(٦).

(١) - المرجع نفسه، عن: معجم الأدباء، ج ١٩، ص ٩

(٢) - المرجع نفسه، عن: المية والأمل، ص ٢٦.

(٣) - المرجع نفسه، عن: المهرست، ص ٢٥٤

(٤) - المرجع نفسه، عن: مقدمة الانتصار، ص ٥٨

(٥) - المرجع نفسه، عن: المية والأمل، ص ٣٠. ليت هذه الأرجورة وصلت لقف على
مواضعها، ولعلهم أحقاً بدلت ألسنتها هذا العدد أم أن ابن المرتضى كان مبالغاً

(٦) - المرجع نفسه، عن: الانتصار، ص ١١٠.

وتناظره أيضاً أبو جعفر الإسكافي وله معه مجالس معروفة قطعه فيها^(١) ودارت بين علي الاسواري وبين علي بن ميشم الرافضي محاورة في الإمامة أخرها فيها الاسواري وقطعه أوحش قطع^(٢). ويقول الخطاط أن علياً بن الميثم هذا كان في البصرة بين أيدي أحداث المعتزلة، لم بكلمه المعتزلي إلا قطعه^(٣). وكان الخليفة المأمون نفسه يشتغل كثيره من المعتزلة بالرد على المحالين والمنحدين جاء في العقد الفريد أن مجوسياً حراسياً أسلم على يديه محمله معه إلى العراق، ثم ارتد عن الإسلام فحادثه المأمون حتى أقبحه وجعله يرجع إلى الدين الإسلامي^(٤) فقد كان المأمون شديداً على الزنادقة والمجوس ولا سيما المانوية، فإذا سمع بأحدهم أتى به واستكشفه عن مذهبه ودعاه إلى التوبة والرجوع عنه بامحانه بضروب من المحصر، فإذا كان ماياً أظهر له صورة ماني وأمره أن يتراءى لها ويتفل عليها، فلأن أحابه إلى ذلك نجاء، وإلا قتل^(٥).

أما الجاحظ فدفاعه عن الإسلام أشهر من أن يذكر قال الخطاط إنه لا يعرف متكبهاً نصر الرسالة واحتج للنوبة بلغ في ذلك ما بدغه الجاحظ^(٦). وذكر له ياقوت ثمانية كتب في الرد على المحالين وستة في الدفاع عن مبادئ الاعتزال^(٧)، وحيها جميعاً كتاب «فصيلة المعتزلة» وهو كتاب وضع لس

(١) المرجع نفسه، عن: الانتصار، ص ١٤٢.

(٢) - المرجع نفسه، عن الانتصار، ص ٩٩.

(٣) - المرجع نفسه، عن: الانتصار، ص ١٤٢.

(٤) - المرجع نفسه، عن العقد الفريد، ج ١، ص ٢٠٧.

(٥) - المرجع نفسه، عن: مروج الذهب، ج ٧، ص ١٢ - ١٥.

(٦) - المرجع نفسه، عن: الانتصار، ص ١٥٤.

(٧) المرجع نفسه، عن معجم الأدباء، ج ١٦، ص ١٠٧ - ١١٠.

لمدح المعتزلة وإظهار فصلهم وحسب، بل للرد على الرافضة^(١) أيضاً يدل على ذلك أنه أغاط الرافضة كثيراً، فانرى أحدهم وهو ابن الرواندي لتفسيده، ووضع كتابه «فضيحة المعتزلة» للرد عليه وحمل فيه على المعتزلة حملة شعواء، ونسب إليهم أموراً كثيرة لم يعتقدوها ولا قالوا بها لشوة سمعتهم، فردّ عليه أبو الحسين الخطاط في كتابه «الانتصار» وتنصل من تلك الأمور وردّ تلك التهم، وكتاب الانتصار في حدّ ذاته برهان ساطع ودليل قاطع على ما قام به المعتزلة من الدفاع عن الإسلام ومقاومة خصومه، وكيف أنهم استمروا على هذه الخطة حتى في أيام ضعفهم وبعد زوال دولتهم

(١) المرجع نفسه، راجع معنى الرافض في الانتصار ص ١٠٥ - ١٠٦ وفي العقد المريد ج ١، ص ٢١٧.

مدارس المعتزلة

يمكن تقسيم المعتزلة إما بحسب الطبقات، كما فعل ابن المرتضى في «المية والأمل» إذ قسمهم على طبقات تاريخية يتبع بعضها بعضاً عددها اثنتي عشرة طبقة، على النحو التالي:

الطبقة الأولى. وقد أدرج فيها الخلفاء الراشدين الأربعة علي، أبو بكر، عمر، عثمان على هذا الترتيب لأن مؤلفه شيعي ريدي. ثم عبد الله بن الحنبل وعبد الله بن مسعود وغيرهم كعبد الله بن عمرو وأبي الدرداء وأبي ذر العفاري وعبد بن الصامت. ووضح أن إدراج هؤلاء ضمن المعتزلة إنما قصد به بيان أن المعتزلة هي أتقى الفرق وأبرها (المية والأمل، ص ٢، س ١١ - ١٢).

الطبقة الثانية. الحسن، والحسين ابنا علي بن أبي طالب، ومحمد بن الحنفية بن علي بن أبي طالب، ومن التابعين: سعيد بن المسيب، وطاووس اليماني، وأبو الأسود الدؤلي، وأصحاب عبد الله بن مسعود وهم علقمة والأسود وشريح وغيرهم.

الطبقة الثالثة من ذرية علي الحسن بن الحسن وابنه عبد الله بن الحسن وأولاده: الحسن الزكية وغيره، وأبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، ومحمد بن علي بن عبد الله بن عباس، وريد بن علي. ثم محمد بن سيرين بن محمد، والحسن بن أبي الحسن المصري، سيد التابعين.

الطبقة الرابعة عيلان بن مسلم الدمشقي، واصل بن عطاء، عمرو

بن عبيد بن باب، مكحول بن عبد الله، قتادة بن دعامة السدوسي، صالح
الدمشقي، صاحب غيلان، بشر الرحال.

وهذه الطبقة يبدأ مذهب المعتزلة الحقيقي بالمعنى الفني الاصطلاحي.

الطبقة الخامسة عثمان بن حائد الطويل، أستاذ أبي الهذيل، حفص بن
سالم، القاسم بن السعدي، عمرو بن حوشب، قيس بن عاصم، عبد الرحمن
بن مرة وأمه الربيع، الحسن بن ذكوان وأصحاب عمرو بن عبد وهم:
حائد بن صفوان، حفص بن القوام، صالح بن عمرو، الحسن بن حفص
بن سالم، بكر بن عبد الأعلى بن السهك، عبد الوارث بن سعيد، وأبو غسان،
ومشر بن خالد، عثمان بن الحكم، سفيان بن حبيب، طلحة بن زيد، إبراهيم
بن يحيى المدني.

الطبقة السادسة. أبو الهذيل محمد بن الهذيل العبدلي، أبو إسحاق إبراهيم
بن سيار النطام، أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي، معمر بن عتاد السلمي، أبو
بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم، أبو شمر الخنفي، إسماعيل بن إبراهيم
أبي عثمان الآدمي، أبو مسعود عبد الرحمن العسكري، أبو حلد، أبو عامر
الأصاري، عمرو بن فائد، موسى الاسواري، هشام بن عمرو القوطي.

وهذه الطبقة السادسة أعظم القطعات وأحفلها بأساطير المعتزلة، وتمثل
أوج مذهب الاعتزال.

الطبقة السابعة أبو عبد الله أحمد بن أبي داود، ثمامة بن الأشرس، عمرو
بن بحر الخياط، عيسى بن صبيح (أبو موسى بن المردار، راهب المعتزلة)،
مويس بن عمران المفيه، محمد بن شبيب، محمد بن إسماعيل العسكري، أبو
يعقوب يوسف بن عبد الله بن إسحاق الشحام، علي الاسواري، أبو الحسن
محمد بن مسلم الصاخي، صالح قبة، جعفر بن حرب، وجعفر
بن مشر الثقفي، أبو عمران موسى بن الرقاشي، عباد بن سليمان، أبو جعفر

محمد بن عبد الله الاسكافي، أبو عبد الله الدباغ، يحيى بن بشر الأرجاني، أبو
عفان الطامي، من أصحاب الطّام، زرقان، عيسى بن الهيثم الصوفي، أبو
سعيد أحمد بن سعيد الأسدي.

الطبقة الثامنة: أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، أبو مجاهد أحمد
بن الحسين البعادي، أبو الحسين الخياط عبد الرحيم بن محمد بن عثمان،
صاحب كتاب «الانتصار»، أبو فاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي
الكعي، أبو بكر محمد بن إبراهيم الزيري، أبو الحسن أحمد بن عمر بن عبد
الرحمن البرذعي، أبو نصر بن أبي الوليد بن أحمد بن أبي دؤاد القاضي، أبو
مسلم محمد بن بحر الأصهاني، ابن الراوندي، النشئ عبد الله بن محمد،
وكنيته أبو العباس، الشاعر، أبو الحسن أحمد بن

علي الشطوي، أبو رفر محمد بن علي الملكي، محمد بن سعيد ربحه

الطبقة التاسعة. أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الحناني،
محمد بن عمر الصميري، أبو عمر سعيد بن محمد الناهلي، أبو الحسن بن
الخباب، أبو محمد عبد الله بن العباس الراهمزي، أبو الحسن الاسمدي،
أبو بكر أحمد بن علي الإحشيد، أبو الحسن أحمد بن يحيى بن علي المنجم،
أبو الحسن بن فرويه، أبو بكر بن حرب التسري، أبو سعيد الأشروسني،
أبو الفضل الكشي، أبو الفضل الحندي، أبو حمص القرميسيني، أبو علي
البلخي، أبو القاسم العامري، أبو بكر القارسي، أبو بكر محمد بن إبراهيم
المقاني الرازي، أبو محمد بن حماد، أبو عثمان العسال، أبو مسلم النقاش،
الحسن بن موسى.

الطبقة العاشرة: أبو علي بن خلاد، أبو عبد الله الحسين بن علي البصري،
أبو اسحق بن عيش، أبو القاسم السيرافي، أبو عمران السيرافي، أبو بكر بن
الأحشيد (وقد مرّ ذكره في الطبقة التاسعة)، أبو الحسين الأزرق، أبو الحسين

الطوائفي البغدادي، أحمد بن أبي هاشم، من أولاد أبي هاشم بن أبي علي الجبائي، أخت أبي هاشم، بنت أبي علي الجبائي، أبو الحسن بن الصحيح، من بغداد، أبو بكر الحارثي، أبو محمد العدكي، أبو حفص المصري، أبو عبدالله الحبشي، أبو الحسن علي بن علي، من أهل نيسابور، أبو القاسم بن سهلويه.

وتلك الطبقات العشر هي التي ذكرها القاضي عبد الجبار ورتبها، ثم جاء الحاكم فأضاف طبقتين هي الحادية عشرة والثانية عشرة.

الطبقة الحادية عشرة: قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجدر الهمداني، أبو عبد الله الداعي محمد بن الحسن بن القاسم بن الحسن بن عبد الرحمن بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب، أبو العباس الحسيني، الإمام المؤيد بالله، أخوه الإمام أبو طالب، يحيى بن محمد العلوي، أبو أحمد بن أبي غلان، أبو اسحق البصيري، أبو يعقوب البصري البستاني، الأحمد بن الحسن، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن حنيف، أبو الحسين بن حاني، أبو الحسن القاضي عبيد بن عبد العزيز الجرجاني، الصاحب الكافي، أبو محمد بن إسماعيل بن هاشم الجرجاني، وهو إمام الشيعة، «المرحوم»

الطبقة الثانية عشرة: أبو رشيد سعيد بن محمد البساسوري، صاحب «ديوان الأصول»، أبو محمد عبد الله بن سعيد اللباد، الشريف المرتضى أبو القاسم عبيد بن الحسين الموسوي، الإمام الحسن الحقيقي، الناصر والداعي البارلان بامل، أبو جعفر الناصر الصغير، أبو القاسم البستي إسماعيل بن أحمد، أبو الفضل العباس بن شروين، أبو القاسم المبروكي أحمد بن علي، أبو محمد الخوارزمي، أبو الفتح الأصفهاني أبو الحسن الرقاعي، القاضي أبو بشر الجرجاني، زيد بن صالح، أبو حامد أحمد بن محمد بن إسحاق السجستاني، أبو بكر الرازي، أبو حاتم الرازي، أبو بكر الدينوري، أبو الفتح الصفار، أبو الفتح الدماوندي أبو الحسن الكرماني، أبو الفضل الحدودي، أبو القاسم بن

ميكا، أبو عاصم المروزي، أبو نصر، من مرو، أبو الحسن الخطاب، أبو طالب بن أبي شجاع، من امل، أبو الحسين البصري، محمد بن علي صاحب «المعتمد» في أصول الفقه، محمود بن الألاحمي، البخاري أبو طاهر عبد الحميد بن محمد، السمان أبو سعيد، أبو محمد الحسن بن أحمد بن متويه وهو تلميذ القاضي عبد الجبار، أبو عمرو القاشاني، علي الطالقاني، أبو محمد الرعفراني^(١).

المعتزلة والفلسفة اليونانية:

أدى احتكاك العرب المسلمين بالخصارات اليونانية والفارسية المشرقية وحتى الهندية منها إلى تأثيرهم بها.

أما المعتزلة فقد اهتموا بالمنطق الأرسطي وفلسفته بشكل خاص، لما كان للمنطق الأرسطي من قدره على التحجج والمشاركة العقلية

فلاحظ مدى الربط بين علم الكلام والفلسفة اليونانية عند النظام، الذي اشتهر بظيرية الطغرة، وهذا مرتبط بالحركة والسكون وهي مشكلة فلسفية لا علاقة لها بعلم الكلام الإسلامي.

هدف المعتزلة من دراسة الفلسفة اليونانية:

الاستفادة من المنطق لدعيم حججهم. على أنه أصبحوا فيما بعد يشعرون بالفلسفة اليونانية وأصبحت شغلهم الشاغل حتى إنها أصبحت جزءاً من مذهبهم ما قادهم بعد ذلك إلى اعتناق الفلسفة اليونانية أناساً معصومين عن الخطأ جعلوهم في منزلة قريبة من منزلة الآلهة. ويعتد المعتزلة من وجهة النظر هذه - السباقيين في تقريرهم الإسلام من الفلسفة اليونانية، قبل الفارابي وابن رشد وابن سينا.

(١) بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، ج ١، ص ٤١ - ٤٤

مع تطور المباحث، انتعد المعتزلة عن الأهداف الأساسية لحركة الاعتزال التي تتعلق بتدعيم الدين الإسلامي والدفاع عنه، وانصرفوا إلى البحث عن الاعتزال وعن موضوعات فلسفية محضة كالحركة والسكون والجوهر والعرض، والموجود والمعدوم والجزء الذي لا يتجزأ

إن حركة المعتزلة تعبر الركيزة الأساسية أو اللبنة الأولى في نشوء فلسفة عقلانية في الإسلام، ولولاهم لما وجد تيار عقلائي في الإسلام يقول رهدي جار الله في كتاب المعتزلة:

«إن اشتغال المعتزلة بالتوفيق بين الدين وبين الفلسفة، وشغفهم بالأبحاث الفلسفية وتعمقهم فيها، جعلهم يتأثرون بالفلسفة كثيراً وبصغون بها معظم أفولهم. وهذا قال «شينيز» أن الاعتزال في تطوراته الأخيرة كان أكثره متأثراً بالفلسفة اليونانية^(١) وقال «أوليري» إن الفلسفة اليونانية بركت أثراً كبيراً في التعاليم الدينية الإسلامية^(٢) لذلك كان المعتزلة ينسبون إلى الفلسفة ويستحقون اسمها ويعتبرون أول الفلاسفة في الإسلام وكان فصلهم على الملادة المادية الآخرين عطيماً، لأن الملةزة هم أول من طرقت «ب» الفلسفة وعني بترجمة أسفارها وعرف الآخرين إليها ومهد لهم سبلها».

الأصول الخمسة عند المعتزلة:

التوحيد، العدل، المنة بين المزلتن، الوعد والوعيد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

لم تكتمل هذه الأصول الخمسة، إلا في عهد أبي اهديل العلاف، أي في

(١) - جار الله، رهدي، المعتزلة، المرجع السابق، ص ٥٠ عن Nicholson ص ٣٦٩.

(٢) المرجع نفسه، عن 'O' Leary، ص ١٢٣

القرن الثالث الهجري، وكانت رمن واصل بن عطاء، أي في القرن الثاني الهجري، أربعة أصول عدا الوعد والوعيد وقد اتفق سائر أناء المعتزلة على هذه الأصول الخمسة وإن اختلفوا في التفاصيل وفي المسائل الجرائية المتفرعة عنها وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار^(١)

«أعلم أن الأصول هي التي يجمع عليها المعتزلة، وتتفق عليها مما لا يختار عليه ولا ريب فيه، وإن كان الاختلاف الواقع بينهم في فروع ذلك، وشبه وودت عليه»^(٢) ومن هذا فإن مؤرحي المقالات الذين جروا في تاريخهم للمعتزلة على عادة تقسيمهم إلى عشرين «فرقة» هي: الواصلية، والعمرية، والهدبية، والنظامية، والاسوارية، والمعمرية، والشامية، والجاحطية، والخياطية، والحرارية، والخياطية، والشحامية، وأصحاب صالح فقة، والنويسية، والكعبية، والخبانية، والهشمية، نسبة إلى عدد من أعلام المعتزلة وأنعتهم^(٣)..

إن هذا التقسيم خاطئ، لأن الاختلاف بين هؤلاء هو في «مسائل» و«فصيل» و«فروع» وشبه تعلقت بالمكر أثناء بحث «الأصول» الخمسة التي هي بمثابة «النظرية» التي اعتقد بها الجميع.

(١) وهو الجبار بن أحمد بن عبد الجبار أحمد بن الأسدي، أبو الحسين، قاض أصولي كان شيخ المعتزلة في عصره (٤١٥هـ/ ١٠٢٥م) وهم يلقبونه قاضي القضاة، ولا يطبقون هذا اللقب على غيره. ولي القضاء بالرتي (بيران) ومات فيها له تصانيف كثيرة منها «تسريح لمرآة عن المطالع» (وهو مخطوط) و«الأمالي»

(٢) - عمارة، د. محمد، الإسلام وفلسفة الحكم، ص ٢٥٤. عن: فصل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٣٣٢.

(٣) المرجع نفسه، عن: الفرق بين المرق، ص ١٨.

ولقد وقف المعتزلة بأصوبهم عند هذه الخمسة لأهم رأوها المبادئ الأساسية التي يقع فيها الاختلاف بينهم وبين كل من خالفهم من فرق الإسلام وغيره، فللعدد من حكمة وأسباب، والقاضي عند الحار يوجب من سألته^(١) ولم اقتصرتم على هذه الأصول الخمسة؟؟ فيقول: إنه لا خلاف أن المحالف لنا لا يعدو أحد هذه الأصول، ألا ترى أن خلاف الملحده والمعطلة^(٢) والدهرية^(٣) والمشيئة^(٤) قد دخل في التوحيد؟؟ وخلاف المجرة^(٥) بأسرهم دخل في باب العدل؟؟ وخلاف المرجئة^(٦) دخل في باب الوعد والوعيد؟؟ وخلاف الخوارج دخل تحت المسئلة بين المنزلتين؟؟ وخلاف الإمامة^(٧) دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٨)؟؟

١- الوعد والوعيد:

قالوا فيه إن الله تعالى صادق في وعده ووعدده، لا مدلل لكلماته، يوم القيامة فلا يعجز الكائن إلا بعد نوبة^(٩) فإذا خرج المؤمن من الدنيا على طاعة وقوة استحق الثواب، وإذا خرج من غير نوبة عن كبيرة ارتكبها خلد في النار

(١) - المعطلة من عطل أحكام الشريعة.

(٢) - الدهرية وهم الفلاسفة القائلون بأن العالم كائن منذ الدهر ومستمر بذاته

(٣) - المشيئة: من يشبه الله

(٤) - المجرة وهم أهل الخبر، وقد أدخلوا في باب العدل، لأهم أصحاب النظرية

القائلة بالخبر الإلهي وإن كل أفعال الإنسان مسيرة بمضاء الله وقدره وبحث المعتزلة

بالعدل الإلهي دفعهم إلى القول بأن الله لا يفعل شر وإنما الأصح لعبده

(٥) - المرجئة الذين أرحضوا الحكم على مرتكب الكبيرة

(٦) - الإمامية الشيعة الاثني عشرية

(٧) - عبارته، د. محمد، الإسلام وفلسفة الحكم، المرجع السابق، ص ٢٥٤ عن شرح

الأصول الخمسة، ص ٢٤.

(٨) - جاز الله، رهندي، المعتزلة، المرجع السابق، ص ٥١ عن مروح لذهب، ح ٦، ص ٢٢.

وكان عذابه فيها أخف من عذاب الكفار^(١). لذلك فإن المعتزلة أنكروا الشفاعة يوم القيامة، فتجاهلوا الآيات القرآنية التي تقول بها، وتمسكوا بالآيات التي تنفيها^(٢)، لأن الشفاعة تتعارض مع مبدأ الوعد والوعيد، فلا يستطيع أحد أن يشفع عند الله لأحد ويجعله يسجو من العقاب، بل تجد كل نفس يومئذ من الثواب بقدر عملها الصالح ومن العذاب بقدر عملها السيئ

ولقد رتب المعتزلة على هذا الأصل إنكار نعم «الشفاعة» من الرسول أو غيره، يوم القيامة، لأحد من «الصفة» وقصروا إمكان حدوث هذه «الشفاعة» للمؤمنين دون «الفسقة». وقالوا إن «الذي عندنا أن هذه الشفاعة تثبت للمؤمنين دون العاصقين»^(٣)، ومن ثم فإنها لا تفيد الإخراج من النار إلى الجنة. وإنما يقتصر أثرها على رفع درجات المؤمنين في النعيم

٢- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

إنه على رأيهم واجب على سائر المؤمنين كلٌّ على قدر استطاعته بالسيف وما دونه، فإن قاوموا بالسيف كان ذلك كاجتهاد، فلا فرق بين اجتهاد في

(١) - المرجع نفسه، ص ٥١ عن دليل والحل، ج ١، ص ٥٢

(٢) - المرجع نفسه، ص ٥٢، عن من حرم، ج ٤، ص ٥٣ وردت في القرآن الكريم بعض آيات نثبت الشفاعة وهي الآيات التي يتمسك بها أهل السنة منها [ولا يسمع الشفاعة عنه إلا من أدن له] [سورة ساء، آية ٢٢]، [يومئذ لا يسمع الشفاعة إلا من أدن له الرحمن ورصى له قولا] [سورة طه، آية ١٠٨] كذلك وردت آيات تنفي الشفاعة، وهي التي يستند إليها المعتزلة في إنكار الشفاعة منها: [من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا حيلة ولا شفاعة] [سورة البقرة، آية ٢٥٥]، [واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يعلم منها شفاعة] [سورة البقرة، آية ٤٥]

(٣) - عباره، د. محمد الإسلام وفلسمة حكم، المرجع السابق، ص ٢٥٩، عن القاضي عند حصار، المحيطة بالكلية، السفر التاسع والعشرون، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية، اللوحة ٧٨ ب، ٧٩ أ.

الحرب وبين مقاومة الكافرين والفاسيقين^(١) وهذا المبدأ هو الذي جعلهم يضطهدون مخالفينهم ويقسون عليهم لاعتقادهم أنهم بمخالفتهم قد أتوا منكراً، فإن واصل بن عطاء حين تبيين إلحاد بشر بن برد قال: «أم هذا الملحد الأعمى المشتف المكتى بأبي معاذ من يقتله؟ أم والله لو لا أن العيلة سحبة من سجايا الغالية^(٢) لبعثت إليه من يبيع بطنه على مضجعه، ويقلبه في جوف منزله، وفي يوم حفله^(٣)».

ولم يكت واصل عه حتى جاءه من البصرة، فذهب بشر إلى حران وهي فيها إلى أن توفي واصل، فعاد إلى البصرة^(٤) وفي ذلك يقول صفوان الأنصاري لبشر:

رجعت إلى الأمصار من بعد واصل

وكنت شريداً في التهامم والتجد^(٥)

وقد وقف عمرو بن عبيد من عند الكريم بن أبي العوحاء الذي كان نهم بالزندقة والإلحاد وفساد الشباب نفس موقف واصل من بشر بن برد، فإن صاحب الأغاني يروي أن عمرو بن عبد الله قال له: «يا بني أريد تخار الخوارج من أحداث فتصده وتستدله وتدخله في دينك، فإن خرجت من مصرنا، وإلا قممت فيك مقاماً آتي فيه على نفسك».

(١) - جاز الله، رهندي المعرلة، المرجع السابق، ص ٥٢ عن انقلاب، ح ١، ص ٢٧٨، ومروج الذهب، ح ٦، ص ٢٢.

(٢) - العيلة أي الزيعان عن الحق. السحبة المربة العالية إشارة إلى فرقة من فرق الشيعة، ويعذون بعشرات الشيارات.

(٣) - جاز الله، رهندي المعرلة، المرجع السابق، ص ٥٢ عن البيان والنتبين، ح ١، ص ٣١.

(٤) - المرجع نفسه، عن الأغاني، ح ٣، ص ٢٤.

(٥) - المرجع نفسه، عن: البيان والنتبين، ح ١، ص ٤١.

الآيات القرآنية التي تشير إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» أمر يشترك فيه المسلمون جميعاً، فإن الله تعالى حض في كتابه العزيز على ذلك، كما يتضح من الآيات التالية: [يأسي اقم الصلاة وأمر بالمعروف ونه عن المنكر] [سورة لقمان، آية ١٧]، [ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون] [سورة آل عمران، آية ١٠٤]، [وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بنت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيئ إلى أمر الله] [سورة الحجرات، آية ٩].

وقد جاءت في الحديث أقوال قريبة من هذه الآيات منها:

«من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أصعب الإيها» (صحيح مسلم، ج ٢، ص ٢٢ - ٢٥).
«لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم فيدعوا خياركم فلا يستجاب لهم» (الجامع الصغير، لاس حجر، ج ٣، ص ٢٧٩).
عن علي «أفصل الجهاد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» (تفسير الكشاف، للزمخشري، ج ١، ص ١٣٤)^(١).

٣- المنزلة بين المنزلتين:

بدأ المعصلة قوهم في المعصلة بين المنزلتين على شكل بسيط محدود، فقد حكموا على مرتكب الكبيرة أنه لا مؤمن ولا كافر بل فاسق، فجعلوا الفسق معصلة ثالثة مستقلة على منزلتي الإيمان والكفر، واعتروه وسطاً بينهما. ومرتكب الكبيرة دون المؤمن وحير من الكافر، لا يرتفع إلى مرتبة الإيمان ولا يهوي إلى حصيص الكفر. فكان قوهم هذا لا يخرج عن مسألة فقهية

(١) المرجع السابق، ص ٥٢؛ عن البيهقي، ج ١، ص ٥٢.

ومما لا ريب فيه أن المعتزلة أخذوا فكرة المسرلة بين المرلتين في أول الأمر عن مصادر إسلامية. فقد وردت في الذكر الحكيم آيات تشير إلى «الطريق الوسط» وتعبده منها قوله نبارك وتعالى [وكدلت جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس] [سورة البقرة، آية ١٣٧]. [ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تسطها كل السط فتقعد ملوماً محسوراً] [سورة الإسراء، آية ٣٦] [ولا تجهز بصلاتك ولا تخافت به واتع بين ذلك سبيلاً] [سورة الإسراء، آية ١١٠]. وأوصت الأحاديث الشريفة بالتوسط من الأمور، قال محمد: «خير الأمور أوسطها»^(١). وحدث الشعبي عن جابر بن عبد الله قال: «كنا عند النبي صلوات الله عليه وسلامه فحط خطاً وحط خطين عن يمينه وحط خطين عن يساره، ثم وضع يده في الخط الأوسط فقال هذه سبيل الله وتلا الآية. [وأن هذا صراط مستقيم] فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله» [سورة الانعام، آية ١٥٤]. فيكون الطريق الوسط هو الصراط المستقيم الذي أمر الله عباده في هذه الآية، والذي ورد ذكره كثيراً في القرآن الكريم كما في قوله تعالى: [اهدنا الصراط المستقيم] [سورة الفاتحة، آية ٥] وذكر الجاحظ أن عبد الله بن مسعود قل في خطبته: «خير الأمور أوسطها»^(٢) وعن علي بن أبي طالب أنه قال: «كن في الدنيا وسطاً»^(٣) وقال: «خير هذه الأمة السمت الأوسط يرجع إليهم الغالي ويلحق بهم التالبي»^(٤) وقد كان الحسن البصري يقول بالمسرلة بين المرلتين يروون أن أعرابياً جاءه فقال: علمني ديناً وسطاً، لا دهباً شطوطاً، ولا هابطاً هبوطاً فقال

(١) - المرجع السابق، عن مروح الذهب، ج ٤، ص ١٧٢

(٢) - المرجع السابق، عن البيان والتبيين، ج ١، ص ١٧٧

(٣) - المرجع السابق، عن السان والتبين، ج ١، ص ١٧٧

(٤) - المرجع السابق، عن العقد المرید، ج ١، ص ٢٥٠.

الحسن لن قلته ذاك أن حير الأمور أوساطها»^(١) وهذه الرواية الأخيرة على جانب عظيم من الخطورة، لأنها تشير بوضوح إلى العلاقة بين الأعرال وبين الحسن البصري، وتدل على أن المعتزلة أخذوا مبدأ المنزلة بين المنزلتين عن الحسن البصري وإن كان الحسن قد عارضهم في تطبيق هذا المبدأ على مرتكب الكبيرة. ووجد المعتزلة أن الذين يقولون إن العالم محدث وقد أحدثه الله تعالى من لا شيء، ووجدوا العلة تقول إن العالم قديم لم يزل وأنه لا يمكن إحداث شيء من لا شيء، فوقفوا أمام هذين القولين المتناقضين حائرين، ولكن بعض أشياحهم حاربوا أن يوقفوا بينهما، وكانت لكل منهم طريقته الخاصة. ودونكم ثلاث طرق منها:

١- طريقة الخلاف:

قال أبو الهذيل إن حركات أهل الخلد ينقطع، وأهم يصيرون إلى سكون دائم لا يقدر على تحريك شيء من أعضائهم ولا على البراح من مواضعهم، وفي ذلك السكون تجتمع الذات لأهل الجنة، وتجتمع الآلام لأهل النار، فيطارد إلى الأبد. ح ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٤، ١٣٩٥، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٤٠٠، ١٤٠١، ١٤٠٢، ١٤٠٣، ١٤٠٤، ١٤٠٥، ١٤٠٦، ١٤٠٧، ١٤٠٨، ١٤٠٩، ١٤١٠، ١٤١١، ١٤١٢، ١٤١٣، ١٤١٤، ١٤١٥، ١٤١٦، ١٤١٧، ١٤١٨، ١٤١٩، ١٤٢٠، ١٤٢١، ١٤٢٢، ١٤٢٣، ١٤٢٤، ١٤٢٥، ١٤٢٦، ١٤٢٧، ١٤٢٨، ١٤٢٩، ١٤٣٠، ١٤٣١، ١٤٣٢، ١٤٣٣، ١٤٣٤، ١٤٣٥، ١٤٣٦، ١٤٣٧، ١٤٣٨، ١٤٣٩، ١٤٤٠، ١٤٤١، ١٤٤٢، ١٤٤٣، ١٤٤٤، ١٤٤٥، ١٤٤٦، ١٤٤٧، ١٤٤٨، ١٤٤٩، ١٤٥٠، ١٤٥١، ١٤٥٢، ١٤٥٣، ١٤٥٤، ١٤٥٥، ١٤٥٦، ١٤٥٧، ١٤٥٨، ١٤٥٩، ١٤٦٠، ١٤٦١، ١٤٦٢، ١٤٦٣، ١٤٦٤، ١٤٦٥، ١٤٦٦، ١٤٦٧، ١٤٦٨، ١٤٦٩، ١٤٧٠، ١٤٧١، ١٤٧٢، ١٤٧٣، ١٤٧٤، ١٤٧٥، ١٤٧٦، ١٤٧٧، ١٤٧٨، ١٤٧٩، ١٤٨٠، ١٤٨١، ١

وكذلك يبقى إلى الأبد وإذا فالعالم قديم - كما تقول الفلسفة - وما الخلق الذي يتحدث عنه الدين إلا جعل العالم متحركاً، وما الفناء سوى وقف تلك الحركة. ولما كان القرآن يقول إن أهل الجنة وأهل النار مخلدون هؤلاء في النعيم وأولئك في الجحيم، ولا كان أبو الهذيل مضطراً إلى أن يحكم بوقف حركات أهل الخلدتين حتى يتم حجتك نظريته، وكان لا يستطيع أن يخالف النص الصريح الوارد في الكتاب المبين، فإنه قرر أن أهل الخلدتين رغم انقطاع حركاتهم يقون متعمين ومتألمين أبداً، فتم له ما أراد دون أن يتعد عن مطوق الكتاب كثيراً.

٢- طريقة معمر بن عبيد:

قال معمر أن فناء الشيء يقوم بغيره. فإذا أراد الله تعالى أن يمضي العالم أمه بهخلق شيء غيره يحل فيه فناؤه فإذا أراد أن يفني ذلك الشيء الذي حل فيه العالم أمه بخلق شيء آخر يحل فيه فناؤه وهكذا أما أن يقني الله العالم كله بالمرّة ويبقى وحده فذلك محال^{١١}. وهذا القول محاوله مكشوفة لتوفيق بين قولنا في عالمنا وبين قول الملادة الطبيعيين في استحالة إعدام المادة. فإن معمر أثبت لله تعالى القدرة على إفتاء العالم فليزم جاسب الدين، ولكنه قال إن العالم يفنى في عالم آخر يخلقه الله تعالى، فأحال بذلك الفناء القطعي وأرضى الفلسفة.

٣- طريقة الشحام والحياط:

كان المعتزلة قل الشحام يبحثون في المعدوم ويرون أنه لا يصح أن يكون شيئاً أو ذاتاً أو جوهرأ أو عرضاً ثم قام الشحام فقل إن المعدوم في حال عدمه جوهرأ، وكان العرض عرضأ، والبياض بياضأ، والسواد سوادأ.

(١) المرجع السابق، ص ٥٤؛ عن الانتصار، ص ١٩، وأصول الدين، ص ٨٧

وامتنع أن يسمى المعدوم جسماً لأن الجسم مركب وفيه تأليف وطول وعرض وعمق^(١). وقد تابع الشحام في هذا القول بعض المعتزلة ولا سيما الحياط الذي عالى فيه حتى أثبت للمعدوم صفة الجسمية، وحتى قال إن كل وصف يجوز ثبوته في حال الحدوث فهو ثابت في حال العدم أيضاً^(٢)، ما عدا الحركة لأن الحياط كان ممن يذهبون إلى أن الجسم حال حدوثه لا يصح أن يكون متحركاً^(٣)، هذا إذا كان المعدوم ممكن لا وجود، أما المستحيلات فليست معدومات ولا أشياء ثابتة^(٤).

وإذاً فلا فرق بين الموجود وبين المعدوم إلا في صفة الوجود، إذا حدثت كان موحوداً، وإذا زالت صار معدوماً، والقائمون بهذه النظرية يعلنون قولهم بالطريقة الآتية: الصفات الدائيه للجواهر والأعراض لها لدواتها، ولا علاقة لها بفعل الفاعل وقدرة القادر والمحدث إنما يحتاج إلى الفاعل من جهة الوجود إذا كان في ذاته ممكن الوجود. والفاعل قادر لا يعطي الشيء إلا الوجود، ولا عمل له سوى ترحيح جانب الوجود على جانب العدم. فما هو للشيء لذاته قد مس الوجود، وهو جوهريته وعرضيته، وما هو له بقدرة القادر هو وجوده وحصوله، وما هو تابع لوجوده هو تحيزه وقوله للعرض ثم إن الفاعل إذا أراد إيجاد جوهر فلا بد أن يتميز الجوهر بحقيقته من العرض حتى يتحقق القصد إليه بالإيجاد، وإلا فالجوهر والعرض في العدم إذا كان لا يتميز أحدهما من الثاني بأمر ما وحميفة ما، وإذا لم يكن

(١) المرجع نفسه، ص ٥٨، عن الفرق بين المرق، ص ١٦٣ - ١٦٤، ونهاية الاقدام، ص ١٥١

(٢) - المرجع نفسه، عن الفرق بين المرق، ص ١٦٤ - ١٦٥، والمثل والحق، ج ١، ص ٨٢

(٣) المرجع نفسه، عن الفرق بين المرق، ص ١٦٤.

(٤) - المرجع نفسه، عن: نهاية الاقدام، ص ١٥٥.

ذلك الأمر والحقيقة شيئاً ثابتاً، لم يتجرد القصد إلى الجوهر دون العرص، وإلى الحركة دون السكون، والبياض دون السواد. فالتخصيص بالوجود لا يتصور إلا إذا كان المخصص معيناً مميزاً عند الموجد حتى لا يقع جوهر بدل عرص، ولا حركة بدل سكون، وإلا كان حصول الكاينات اتفاقاً وبختاً^(١)

ومن رأي الشهرستاني أن المعتزلة تأثروا في هذا القول بأرسطو، فقد كان المعلم الأول يقول إن كل حادث عن عدم يسبقه إمكان الوجود ضرورة، وإمكان الوجود ليس عدماً محضاً بل هو أمر له صلاحية الوجود والعدم، ولن يتصور ذلك إلا في مادة فكل حادث يسبقه مادة متقدمة عليه تقدماً زمنياً. والعالم لو كان حادثاً عن عدم، تتقدمه إمكان الوجود في مادة تقدماً زمنياً ليس قبلها عدم فأحد المعتزلة ذلك وقالوا إن المعدوم شيء، وعرفوا الشيء بأنه الممكن الوجود^(٢).

ويؤخذ من كل هذا أن الشحام والخياط أرادا أن يفهما أن العالم في عدم كانت له جميع صفات العالم الموحود، وأن قدرة الله تعالى ليست لها سوى حياة واحدة وهي الإيجاد والأحداث. حينئذ قال الله هذا العالم لم يزل شيئاً سوى أن أخرجه من عدم إلى الوجود، وإذا قصد تعالى أن يفنيه لم يفعل شيئاً سوى أن يرده إلى عدم. وإذا كان ذلك كذلك فالعالم قديم أرتي كما تقول الفلاسفة، والله تعالى قد خلق العالم كما يقول الدين، ولكن الخلق ليس سوى الإيجاد لا إخراج شيء من لا شيء. ولهذا اتهم البعدي المعتزلة القائلين أن المعدوم شيء مأهم كانوا يضمرون قدم العالم ولما لم يحسروا على إظهاره قالوا بما يؤدي إليه.^(٣)

(١) - المرجع نفسه، ص ٢٥٩ عن: نهاية الأقدام، ص ١٥٥ - ١٥٦.

(٢) - المرجع نفسه، ص: نهاية الأقدام، ص ٣٣.

(٣) - المرجع السابق، عن أصول الدين، ص ٧١.

ليست أهمية هذا المثل آتية من حيث نوع المسألة التي راموا التوفيق فيها بقدر ما هي مستعدة من دلالة القوية على الطرق التي كانوا يتبعونها في التوفيق بين الدين وبين الفلسفة. والرأي السائد أن هذه المحاولات وأمثالها هي من أهم الأعمال الفكرية التي قام بها المعتزلة وحلفؤها للمتأخرين فساروا على ضوئها وقلدوهم فيها.

التوحيد:

اهتم المعتزلة بالدفاع عن وحدانية الله، سبحانه وتعالى، لذلك سعوا بكل قواهم لردّ على أهل الشرك الذين يشتون مع الله إلهاً أو آلهة أخرى، كالمجوسية بفرقها المتعددة، والذهرية

والتوحيد يقتضي شرطين أساسيين وهما العلم والإقرار أما العلم فهو معرفة أن الله تعالى واحد، لا شريك له، وله صفات خاصة به، لا يشترك بها أحد سواه. والإقرار بهذا العلم شرط لازم، فمن علم بوحداية الله ولم يقرّ بها ليس موحداً، ومن أقرّ بهذه الوحدانية ولم يعلم ما هي، ليس موحداً أيضاً.

يقول عبد الرحمن بدوي حول هذين الشرطين التوحيد في اصطلاح المتكلمين هو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات، نهياً وإثباتاً، على الحد الذي يستحقه، والإقرار به ولا بدّ من اعتبار هذين الشرطين العلم، والإقرار جميعاً لأنه لو علم ولم يقرّ، أو أقرّ ولم يعلم، لم يكن موحداً...

وما يلزم المكلف معرفته من عدم التوحيد هو أن يعلم القديم تعالى بما يستحق من الصفات، ثم يعلم كمية استحقاقه لها، ويعلم ما يجب له في كل وقت، وما يسحبل عليه من الصفات في كل وقت، وما يستحقه في وقت دون

وقت. ثم يعلم أن من هذا حاله لا بد من أن يكون واحداً لا ثاني له يشاركه
في يستحقه من الصفات - نفيًا، وإثباتاً - على الحد الذي يستحقه^(١)

والتوحيد في اللمعة هو أن يؤمن بالله تعالى وحده، ويقول إنه واحد أحد،
أو لا إله إلا الله. والأحد اسم لمن لا يشاركه في ذاته والواحد اسم لمن لا
يشاركه شيء في صفاته^(٢).

وفي مسح التوحيد قدّم المعتزلة تصوّراً للدات الإلهية بلغ قمة التبريه،
والتجريد في الفكر الإسلامي، حتى اعترى بعض المعتزلة أن بين الله وقدرته
ارتباطاً وثيقاً، فقد رته مقيدة بعلمه، أي ما يعلم به عمله، وما ليس يعلم به،
لا يستطيع فعله. وهذا إخراج للآلوهة من أبة دائرة إنسانية، غير أن بعض
المفكرين الإسلام، أمثال الشهرستاني، اعترضوه تعطيلاً للآلوهة وتقيداً لها

فقد ناقص المعتزلة فكر «المشبهة» و«الحشوية» الذين عجزت بهم مداركهم
فلم يرتقوا بتصور الدات الإلهية عن حدود المحدثات والمخلوقات، ولقد
استند المعتزلة في فكرهم «التزيهي» هذا إلى بقاء عقيدة التوحيد في الإسلام.
كما صورتها الآيات المحكمة في القرآن الكريم فصاغوا بصورهم هذا في
مواجهة عديد من الأديان والفرق والنحل التي تردت في هاوية التشبيه.

فلقد رأوا في التثليث المسيحي تشبيهاً بلغ حدّ القول «بالحللول والاتحاد»
بل رأوا أن جوهر الخلاف بين الإسلام والمسيحية منحصر في هذا الموضوع،
ومن هنا كان قول الفاصي عبد الحار أن الكلام مع «المصارى» يقع في
موضعين:

أحد هما: في التثليث، فإنهم يقولون: إنه تعالى جوهر واحد، وثلاثة أقانيم:

(١) بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، ج ١، المعتزلة والأشاعرة، ص ٥٨

(٢) السناني، اعلم بطرس، محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٣، ص ٩٦٠

أقوم الأب، يعون به ذات الباري، عز اسمه، وأقوم الابن أي الكلمة،
وأقوم روح القدس، أي الحياة وربها يغيرون العبارة، فيقولون: إنه ثلاثة
أقانيم ذات جوهر واحد.

والموضوع الثاني في الاتحاد، فقد اتفقوا على القول به، وقالوا إنه تعالى اتحد
بالمسيح، فحصل للمسيح طبيعتان. طبيعة ناسوتية، وأخرى لاهوتية^(١).

وفي إطار عرض المعتزلة لمكرهم «التسريبي» في التوحيد نقضوا فكر
المسيحية في الثليث، والاتحاد، والحدول، وهدموا فكرة «قدم كلمة الله»
- المسيح - وظهورها وحلولها في الجسد، وتسعوا بالتقيد فكر المسيحية
التشبيهي والتجسدي عند النساطرة والمنكاسة وغيرهم^(٢).

كما هاجموا القول بالأثينية عند «أثنوية» القائلين بالهين، أحدهما للحر
والآخر للشر - النور والظلمة - وتبعوا فكر الثوية لدى فرقها المختلفة،
من «مردكية» و«دبصائية» و«مريقيونية» و«ماهنية» و«صيامية» و«مقلاصية»
وكشفوا عن العلاقات بين فكر ماني، الذي ادعى السوة في القرن الثالث
الميلادي، بفارس، وبين كل من «المجوسية والبصراية»^(٣) كما كشفوا
عن آثار التشبيه المسيحي في معتقدات الفرق الإسلامية المشبهة، من غلاة
الشيعة، والمرجئة، مثل «فروع» «الرافضة» و«الشيطانية» و«البابية» و«المعيرية»
و«البونسية» و«العبيدية» و«الكرامية» وغيرهم، وكيف وصل بهم التشبيه إلى
القول بأن الله «جسم لا كالأجسام، وهو مركب من لحم ودم لا كاللحم
والدماء، وله الأعضاء والحوارج، وتحوز عليه الملازمة والمصافحة والمعانقة

(١) - عمارة، د محمد الإسلام وفلسفة الحكم، المرجع السابق، ص ١٢٥٧ عن شرح
الأصول الخمسة، ص ٢٩٢.

(٢) المرجع نفسه، عن المفتي، ج ٥، ص ٨٠ - ١٥١

(٣) - المرجع نفسه، عن: المفتي، ج ٥، ص ٩ - ٧٠.

للمخلصين» وأنه «جسم ذو هيئة وصورة يتحرك ويسكن، ويروى ويتقل» إلى آخر هذه التصورات المرتكزة إلى التجسيد والتشبيه والتحسيم.^(١)

كما هاجموا تشبيه اليهود أيضاً... وأكثر اليهود مشبهة، كما يقول المحرر الرازي^(٢).

وفي معارضة هذه الأديان والفرق جميعاً قدم المعتزلة تصورهم التزيهية والتجريدية عن الذات الإلهية . وهو التصور الذي ارتكز على رفض كل ما يورثهم تعدد القديم، أو مماثلة القديم لأي محدث من المحدثات . فقالوا بوحدة الذات والصفات . ورفضوا إمكانية رؤية الله، في الدنيا أو الآخرة . لأنها تستلزم التحيز والمكان والجهة، وهي أشياء وحالات حكموا باستحالتها وامتثالها بالنسبة لله . كما كان قولهم بحلق القرآن ثمرة لرفضهم قدم الكلمة . التي أدت إلى شبهة قدم المسيح ثم التشبيه والتجسيد المسيحي^(٣)

ويرى الخطاط أن المعتزلة هم وحدهم الذين عنيوا بالتوحيد وأن الكلام فيه لهم وحدهم دون سواهم، يقولون: «إن المعتزلة هم وحدهم المعنيون بالتوحيد والذب عنه من بين العالمين، وأن الكلام في التوحيد كله هم دون سواهم»^(٤) وقال في معرض الفخر: وهل يعرف أحد صتح التوحيد وثبت

(١) - عن هذه الفروق الجسدية، انظر: مقالات الإسلاميين، طبعه استانبول، ج ١، ص ٥ - ٧، ٢٣، ٣٩، ١٤١، ١٤٣ . كتاب اصطلاحات الفنون، ثلثه، نوي ص ٨٠٥، ٧٨٧، ١٠٩٢، ١٥٤٤، ١٢٦٦، ٩٤٩، ١٢٦٦ طبعة كدكنة بالهند سنة ١٩٣٨ . التعريفات للبحر جاني ص ١٩٩، ٤٠، طبعة القاهرة ١٩٣٨ . اعتقادات فرق المسلمين والمشركيين، للمحرر الرازي، ص ٦٣، ٦٤، ٦٧، طبعة القاهرة ١٩٣٨، الانتصار للحياطة، ص ٧ - ٨، تحقيق نيجرج طبعة القاهرة ١٩٢٥

(٢) - اعتقادات فرق المسلمين والمشركيين، ص ٦٣

(٣) - التخصيص حول هذا الموضوع تجده في كتاب، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، للدكتور صبار، ص ٤٧ - ٦٣.

(٤) - الانتصار، ص ١٣ - ١٤.

القديم جل ذكره واحداً في الحقيقة واحتج لذلك بالحجج الواضحة وألف فيه الكتب ورد عن أوصاف الملحدّين سواهم .^(١) 'هذا حين كان غيرهم من الناس مشغولة بالدنيا ينعمسون في لذاتها ويجمعون خطيئتها...!'^(٢) ويروون عن الطام أنه، حين حصرته الوفاة، قال اللهم إن كنت تعلم أي لم أقصر في نصرة توحيدك، ولم أعقد مذهباً من المذاهب اللطيفة إلا لأشدّ به الوحيد، فما كان منها يخالف التوحيد فأنا منه بريء، اللهم فإن كنت تعلم أي كما وصفت فاعف عني ذنوبي وسهّل عليّ سكره الموت'^(٣)

ولما كان المعتزلة يعتقدون بوحداية الله ويرون أنه واحد ليس له مثل، وأنه تعالى قديم وما دونه محدث، وأن القدم أحصّ وصف للذات الإلهية، فإنهم نفوا عن الله جميع صفات المحدثات.

وستناول فيما يلي، أربع مسائل أساسية من مسائل التوحيد، وهي نفي الصفات، وخلق القرآن، ورؤية الله، والتشبيه والتحسيم

١- نفي الصفات

وردت في القرآن الكريم أوصاف كثيرة لله تعالى، كالقديم، والعليم، والفاهر والقادر، والقوي، والعاذل، وكل اسم من أسماء الله الحسنى يدل على إحدى هذه الصفات، فورد ذكر الأسماء الحسنى في:

القرآن الكريم [الله الأسماء الحسنى فادعوه بها وادروا الذين يلحدون في أسمائه]^(٤).

(١) - المرجع نفسه، ص ١٧.

(٢) - المرجع نفسه، ص ٤١.

(٣) - المرجع نفسه ص ٤١ - ٤٢.

(٤) - سورة الأعراف، الآية ١٧٩.

الحديث الشريف «حدثت أو هريرة عن النبي أنه قال إن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة»^(١)

وكان يعتقد السلف أن أسماء الله أزليّة وأن صفاته كذلك، وكان الإمام ابن حنبل يقول بأنها غير مخلوقة.

غير أن ابن حزم يحطّئ من يطلق على الله تعالى لفظ الصفات، لأنه لم يُصَرَّ على ذلك في الكتاب ولا في السنّة ولا في كلام الصحابة والتابعين

ويعتمد ابن حزم في قوله هذا على بعض آيات الكتاب المبين، كآية: [سبحان ربك ربّ العرّة عما يصفون]، وكقوله تعالى [إن هي إلا أسماء سميتوهما أنتم وآباؤكم ما أمر الله بها من سلطان]^(٢).

ولكن من أين جاءت مسألة الصفات وكيف نشأت في الإسلام؟

أول من تكلم في الإسلام في مسألة الصفات جعد بن درهم، فإنه نفىها وقال بخلق القرآن^(٣) كما يقول الطبري وذلك سنة ١٢٠ هـ ونيب، يضاف إلى ذلك ما يرويه المؤرخون من أن جهماً بن صفوان التقي في الكوفة الجعد بن درهم وهو من الموالي أيضاً، ويقولون عن الجعد أنه سكن دمشق، وأن الأمويين عضوا عليه هناك وطاردوه فهرب إلى الكوفة وقالوا في سب عصب الأمويين على الجعد أنه كان يهول بخلق القرآن^(٤) وعن الجعد بن درهم أحد الجهم بن صفوان مقالته في نفي الصفات، فانتشرت في بلاد حراسان، ويرى المقرئ أن جهماً أول من قال بنفي الصفات في الإسلام في بلاد المشرق.

(١) - صحيح البخاري، ج ٨، ص ١٥٩.

(٢) - ابن حزم، ج ٢، ص ٩٥ - ٩٦.

(٣) - ابن الأثير، ج ٥، ص ١٠٤.

(٤) - مروة، حسين، النزعات المادية، ج ١، ص ٦١١.

يقول جهم «إن الله لا شيء، وما من شيء، ولا في شيء، وأن الله لا يقع عليه صفة، ولا معرفة شيء، ولا توهم شيء، ولا يعرفون الله فيما زعموا إلا بالتخمين، فوقعوا عليه اسم الألوهية، ولا يصفون بصفة تقع عليه الألوهية»^(١) (الجملة الأخيرة تعني طبقوا عليه اسم الألوهية ولكن لا يصفونه بصفة تطبق عليها الألوهية)

نفهم من هذا الكلام المقول عن جهم أنه يعني عن الله كل صفة تعني تشبيهه بالمخلوقات، فكانه يقول ذلك رداً على المارقة المعروفة باسم «المشبهة» التي تصف الله بأوصاف حسية، ويطلقون عليها أيضاً اسم «المجسمة» لأن الأوصاف الحسية التي تنسبها إلى الله تصوره «شيئاً» له جسم مادي.

وإدعى جهم عن الله صفة «الكلام» توصل إلى القول بأن القرآن مخلوق، أي حادث، وليس قديماً أزلياً. فإن الله لا يمكن أن يتكلم، لأن الكلام صفة بشرية، فالقرآن إذن ليس كلاماً إلهياً وأما الآيات القرآنية الدالة على وصف الله بالتكلم، أمثال الآية: [وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا]^(٢) فيحصرها جهم في أول الآية لا إن... كَلَّمَ... خلق الكلام في أحاديثه، الآية ١٢٠ بي

وعلى ذلك يكون جهم قد سبق المعتزلة في القول بخلق القرآن، وهو القول الذي أحدث مشكلة تاريخية معروفة نشأت عنها مأساة فكرية رهينة ارتبطت تاريخياً باسم المعتزلة وزادت نار العداء اشتعالاً بين المعتزلة والأشاعرة.

ولما طهر المعتزلة أحدوا عن الجهمية قولهم يعني الصفات، فكانوا واصلين عطاء بتفي الصفات عن ذات الله لأنها تؤدي إلى الشرك ولذلك كان يقول إن من أثبت لله تعالى معنى أو صفة قديمة فقد أثبت الهين

(١) - التبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، للملطي، طبعة الكونثري، ص ١٩٣ - ١٩٤.

(٢) - سورة النساء الآية ١٦٤.

ويرى الشهرستاني أن القول بنفي الصفات كما يراه واصل كان غير ناضج، أما المعتزلة الذين خلفوه فقد توسعوا في المسألة خاصة بعد مطالعتهم كتب الفلاسفة. لقد تأثروا بفكرة واجب الوجود بذاته، لدنك بموا صفات الباري تعالى رائدة على الذات وقالوا إنه تعالى عليهم بالذات لا بعلم رائد على ذاته كما تأثروا بأفلوطين في هذا المجال، الذي يتحدث عن تعالية الله، يمنع أن نطلق عليه صفة من الصفات لأننا بذلك نشتهه تعالى بالأفراد، فلا نقول إن الله علماء، لأنه هو العلم، ولا نصفه بالجمال أو الخير لأنه هو الجمال والخير ومصدر كل شيء حميل وخير، وليس يحتاج تعالى إلى نصر لأنه ذاته النور الذي يصبر به الناس^(١)، ويرى القرطبي والشهرستاني أن المعتزلة وافقوا الملاسفة على هذا القول^(٢) فالمعتزلة الذين جاءوا بعد واصل بن عطاء أخذوا بتأثير الفلسفة اليونانية يفسرون قوله ويؤيدونه بالإبراهيم العقلية فقالوا إن الله علم بذاته مصادر بذاته، حي بذاته لا بعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ومعان قديمة به، لأنه لو شاركته الصفات في المدم الذي هو أنحص الوصف لمشاركته في الإلهية^(٣) وقد حاول الخياط أن يشت لماذا ذهب المعتزلة إلى أن الله عالم بذاته وليس بعلم زائد على ذاته، فقال: إنه لو كان علاماً بعلم فما أن يكون ذلك العلم قديماً أو محدثاً ولا يمكن أن يكون قديماً لأن هذا يوجب وجود اثنين قديمين وهو قول فاسد. ولا يمكن أيضاً أن يكون علماً محدثاً لأنه لو كان كذلك يكون قد أحدثه الله في نفسه أو في غيره أولاً في محل. فإن كان أحدثه في نفسه أصبح محلاً للحوادث، وما كان محلاً للحوادث فهو حادث وهذا محال وإذا أحدثه في غيره كان ذلك الغير

-
- (١) - حار الله، رهندي، المعتزلة، المرجع السابق، ص ٦٣ ع.
- A. Weber, History of philosophy p169-168
- (٢) المرجع نفسه، عن المنقذ من الضلال، ص ١٣٤ ونهية الإقدام، ص ٩١، ٢٠٠.
- (٣) المرجع نفسه، عن الملل والنحل، ح ١، ص ٥١

عالمًا بها حلة منه دونه، كما أن من حله اللون فهو المتلون به دون غيره، وكما أن من حله الحركة فهو المتحرك بها دون غيره. ولا يعقل أن يكون أحده لا في محل، فلا يبقى إلا حال واحد وهو أن الله عالم بذاته^(١) وأورد الشهرستاني طريقة أخرى كان المعتزلة يعتمدون عليها في إثبات مذهبهم، قال إن المعتزلة لا ينكرون الصفات كوجوه واعتبارات لذات واحدة، ولكنهم ينكرون إثبات صفات هي ذوات موجودات أرلية قديمة قائمة بذاته تعالى. فإنها إذا كانت موجودات وذوات وراء الذات فلماذا أن يكون عين الذات، فون كانت عين الذات فذاك مذهب المعتزلة وبطل قول أهل السنة. هي وراء الذات، وأما إن كانت غير الذات فهي حادثة أو قديمة. وليس من مذهب السلف أنها حادثة، فيبقى أنها قديمة. فون كانت كذلك فقد شاركت الذات في القدم، فأصبحت آلهة أخرى، لأن القدم أحصى وصف القديم والاشتراك في الأحصى يوجب الاشتراك في الأعم^(٢) هذا وقد كان المعتزلة يرون أن الصفات لو قامت بالذات لزمها حصائص الأعراس لأن المائت بالشيء محتاج إليه حتى لو لاه لا تحقق له وجوده^(٣)، وعندما يصحح الله تعالى محلاً للأعراس ويلزم التركيب والتجسيم والانقسام^(٤)، يكون المركب معتقراً إلى أجزائه وأجزاءه غيره، والمعتقر إلى غيره ممكن وليس بواجب في نفسه^(٥) كان أكثر المعتزلة يقولون إن الله عالم بذاته لا بعلم رائد على ذاته وهكذا في سائر الصفات، ما عدا العلاف فإنه كونه لنفسه رأياً خاصاً نهج فيه أيضاً مناهج الفلاسفة. فقد قال إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرته ذاته، حي بحياة

(١) - المرجع نفسه، عن: الانتصار، ص ١١١ - ١١٢.

(٢) - المرجع نفسه، ص ٦٣، عن نهاية الاقدام، ص ١٩٩.

(٣) - المرجع نفسه، عن نهاية الاقدام، ص ١٩٩ - ٢٠٠.

(٤) - المرجع نفسه، عن: الصواعق المرسلة، ج ١، ص ٢٩.

(٥) - المرجع نفسه، عن: بغية المرتاد، ص ٩٦.

وحياته ذاته^(١) ومعنى هذا أن علم الله هو الله وقدرته هي هو^(٢) فيكون الفرق بين القولين أن الذين قلوا إن الله عالم بذاته لا يعلم قد بقوا الصفة عنه تعالى، بينما أوجد أبو الهذيل صفة هي معينا ذات. ومن رأي الشهرستاني أن قول أبي الهذيل يشبه أقايم التنصاري ويشبه أيضاً قول الملاسفة الذين يعتقدون أن ذات الله واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه، وأن الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاتها بل هي نفسها ذاته^(٣)

وقد أنكر عباد بن سليمان عن أبي الهذيل قوله في الصفات^(٤)، ورد عليه البغدادي فقال: إذا كان علم الله هو الله وقدرته هي هو، كان الله علماً وقدره، ولو كان كذلك لاستحال أن يكون عالماً قادراً، لأن العلم لا يكون عالماً والقدرة لا تكون قدرة. ثم يلزم أن يكون علم الله هو قدرته وبالعكس، وعندما يكون المعلوم لله تعالى مقدوراً له أيضاً^(٥). وقد حدد الأشعري موقف أبي الهذيل من مثل هذا الاعتراض فقال: لو قيل له أنك تقول إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته، فقدر بقدرة وقدرته ذاته، فهل يكون علم الله هو قدرته؟ لأجاب خطأ أن يقال العلم هو القدرة، وخطأ أن يقال هو غير القدرة^(٦) ودافع الحياط عن أبي الهذيل فقال: إنه لما وضح عنده أن الله عالم في الحقيقة، وفسد أن يكون عالماً بعلم قديم، وفسد أن يكون عالماً بعلم محدث، بقي أنه عالم بنفسه^(٧). لاسيما وأن أبا الهذيل كان يرى لقوله نظائر عند أهل التوحيد، ذلك أنهم كانوا في تأويل الآية «إنا طعمكم لوجه الله» يذهبون إلى أن وجه

(١) المرجع نفسه، عن مهابة الاقدام، ص ١٨٠، والمثل واسحل، ج ١، ص ٥٧

(٢) الانتصار، ص ٧٥، والفرق بين الفرق، ص ١٠٨، تاريخ بغداد، ج ٣، ص ٣٦٦

(٣) - المثل والنحل، ج ١، ص ٥٧

(٤) - المقالات، ج ١، ص ١٦٦ ..

(٥) - الفرق بين الفرق، ص ١٠٨، وأصول الدين، ص ٩١

(٦) - المقالات، ج ١، ص ١٧٧.

(٧) - الانتصار، ص ٧٥.

الله هو الله. لأنه فسد أن يكون لله وجه هو بعضه، أو وجه صفة به قديم معه، فلم يبق إلا أن يكون وجهه تعالى كما يقال. «هذا وجه الأمر»، «هذا وجه الرأي»، أي هذا الأمر نفسه، وهذا الرأي نفسه. فعنى هذا القياس أبو الهذيل أن علم الله هو الله، وهذا لا يعنى أن يكون الله علماً كما أن القول السابق لا يعنى أن يكون الله وجهاً^(١).

وكان الفلاسفة اليونانيون أن الصفات أسلوب، فالقديم معناه نهي الأولية، والعنى معناه نهي الحاجة^(٢)، وكذلك كان يقول يوحنا الدمشقي^(٣)، والأرجح أن يكون يوحنا قد أخذ هذا القول عن الأفلاطونية الجديدة. وخلاصة ذلك أننا نطلق الصفات على الله بقصد نفي النقص عنده تعالى ونهي الصد ليس غير. فإذا أنه تعالى عالم فالعنى نهي الجهل عنه، أي أنا نعرف ما ليس عليه الله فقط ولا نستطيع أن نعرف ما هو عليه حقيقة. وقد أخذ المعتزلة عن الفلاسفة أيضاً قولهم هذا في الصفات السلبية ودعوه بأقوالهم التي شرعها. فكان أبو الهذيل يقول: إذا قلت إن الله عالم أثبت لله علماً هو الله ونسبت عنه الجهل، وإذا قلت إن الله قادر أثبت لله قدوره هي الله ونسبت عنه العجز، وإذا قلت إن الله حيّ أثبت لله حياة هي الله ونسبت عنه الموت، وهكذا في سائر الصفات^(٤). أما المريق الآخر من المعتزلة الذين كانوا ينهون الصفات ويشتون الله عبداً بالذات، وعلى رأسهم الطّام، فقد كانوا يقولون: معنى القول إن الله عالم إثبات ذاته، ونفي الجهل عنه، ومعنى قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه، ومعنى حيّ إثبات ذاته ونفي الموت عنه، وهكذا في سائر

(١) - المرجع نفسه، ص ٧٦

(٢) - نهاية الأقدام، ص ٤٦.

(٣) - حار الله، رهندي، المرجع السابق، ص ٦٦ عن 12 p. Fathers Nicene

(٤) - المرجع نفسه، عن: المقالات، ج ١، ص ١٦٥.

الصفات^(١) وكان النظام وحده يقول إن صفات الله اختلفت لا لاختلاف في ذاته وإنما لاختلاف ما ينفي عنه من المتصادات كالجهل والعجز والموت، أما ذاته تعالى، فواحدة لا اختلاف فيها^(٢).

ويظهر لنا مما تقدم مبلغ عقيدة المعتزلة في الصفات الأثرية، ومقدار تأثيرهم بالفلسفة اليونانية، وواضح أن الغاية التي كانوا يرمون إليها من وراء تلك المحاولات الدفاع عن وحدانية الله تعالى وإثبات ذاته واحدة لا تركيب فيها ولا انقسام لها وقد قال بعضهم إن ذات الله واحدة، وإذا كانت صفاته مختلفة، فذلك ليس لاختلاف في الذات بل لاختلاف المعلوم والمقدور^(٣) ولقد تشعبت أقوال المعتزلة في الصفات وتباينت وجهات نظرهم، وكان بعضهم يتهرب من استعمال لفظ الصفات كعمر بن عباد السلمي الذي استعمل بدلها كلمة المعاني، وأبي هاشم الجبائي الذي دعاها أحوالاً. واختصر القاضي عبد الجبار أحمد بن عبد الجبار (+ ٤١٤ هـ) أحد المعتزلة المتأخرين الصفات وردها إلى ثلاث فقط وهي العلم والقدرة والإدراك^(٤)، وأهل الصفات الأخرى

قال معمر: كل عرض قام بمحل فإنه يقوم به لمعنى أوجب القيام به، والحركة مثلاً خالفت السكون بمعنى أوجب المحالفة لا بذاتها، وكذلك المثل يماثل المثل والصمد بضاد الضد كل ذلك ليس بذواتها بل بنوع من المعاني^(٥) وكان معمر يرى أن كل نوع من الأعراض في كل جسم لا يتناهي أبداً في العدد فإذا تحرك جسم بحركة قامت به فتبدت الحركة احتضنت بمحله

(١) - المرجع السابق، عن 'المقالات، ج ١، ص ١٦٦ - ١٦٧

(٢) - المرجع نفسه، عن: 'المقالات، ج ١، ص ١٦٧

(٣) - المرجع نفسه، ص ٦٧، عن: 'مقالات، ج ١، ص ١٦٧.

(٤) - المرجع نفسه، عن الملل والنحل، ج ١، ص ٨٩

(٥) - المرجع نفسه، عن الملل والنحل، ج ١، ص ٧٣

لمعنى سواها، وذلك المعنى أيضاً يختص بمحلّه بمعنى سواه وهكذا إلى ما لا نهاية^(١) وقد شرح له الخياط رأي معمر هذا بطريقة واضحة فقال: لما وجد معمر جسمين ساكنين أحدهما يلي الآخر، ثم وجد أحدهما قد تحرك دون صاحبه كان لا بد عده من معنى حله دون صاحبه من أحله تحرك، وإلا لم يكن بالتحرك أولى من صاحبه. فإذا كان هذا حكماً صحيحاً فلا بد أيضاً من معنى حدث له حدث من أجله الحركة في أحدهما دون صاحبه، وإلا لم يكن حلوله في أحدهما أولى من حلولها في الآخر. وكذا إن سئل عن ذلك المعنى لم كان علّة لحلول الحركة في أحدهما دون صاحبه؟ قال لمعنى آخر. وكذلك أيضاً إن سئل عن ذلك المعنى الآخر كان جوابه فيه كجوابه فيها قبله^(٢) وصرّب ابن حزم مثلاً قريباً من هذا فقال إذا وجدنا جسماً ساكناً علمنا أن ذلك لمعنى فيه فارق كل ما عده في العالم، فإذا تحرك كان ذلك لمعنى حدث في الجسم المتحرك به خالف الساكن، فإذا تحرك بسرعة أكثر من سرعة الحركة التي بدأ بها علمنا أن ذلك لمعنى خاص حدث في الجسم السريع الحركة به خالف بطيء الحركة، فإذا سكن هذا الجسم علمنا أن ذلك المعنى حدث في الجسم الساكن به خالف المتحرك، هكذا إلى ما لا نهاية. وكل معنى من هذه المعاني يختلف عن غيره^(٣) ولصرّب مثلاً ثالثاً إذا نظرنا إلى طاولة فوجدناها حمراء اللون كان ذلك لمعنى خاص، فإذا كانت سوداء كان ذلك لمعنى خاص، وكذلك إذا كانت كبيرة أو صغيرة، يابسة أو لينة، حديدية أو خشبية كان كل ذلك لمعنى خاصه حلت بها ويؤحد من هذا أن الأساس في الطاولة هو ذاتها لا ما يتعلق بها من الصفات، فالطاولتان لا تختلفان عن بعضهما بالذات، لأنّ ذاتهما واحدة، بل تختلفان فيما يتعلق بهما من الصفات

(١) - المرجع نفسه، عن الفرق بين الفرق، ص ١٣٧ - ١٣٨.

(٢) - المرجع نفسه، ص ٦٨، عن الانتصار، ص ٥٥.

(٣) - المرجع نفسه، عن: ابن حزم، ج ٥، ص ٢٩.

كالحركة والسكون واللون والحجم وغير ذلك، وهي أمور عرضية لا أهمية لها. وقد فصل معمر أن يدعوها معاني بدل الصفات لأنه ظن أن في هذا ما يخفف من جوهرية الصفات ويقتل من أهميتها. ولذلك دُعي هو وأتباعه «أصحاب المعاني»^(١) وعلى هذا الأساس بنى معمر قوله في صفات الباري عز وجل، فقال: إن الله عالم بعلمه وأن علمه كن لمعى، والمعنى كان لمعى لا إلى غاية، وكذلك في سائر الصفات^(٢)، أي أنه جعل ذات الله تعالى واحدة قديمة، وأراد أن يثبت أن الصفات ما هي إلا معاني ثانوية لا أهمية لها، فكان بذلك مشتركاً في الغاية مع المعتزلة الذين نفوا الصفات ولكنه قال إنها هي الذات فلم يجعلها استقلالاً ذاتياً ولا كياناً منفصلاً، بيد أن معمرًا وإن اتفق معهم في العناية فقد حاللهم في الطريقة لاثبات تلك العناية والوصول إليها، واهتدى إلى المعاني وغير عسير علينا أن ندرك أن طريقته هذه ليست سوى محاولة لفظية، وأن المشكلة الأساسية كانت في نظر المعتزلة جميعهم واحدة، وهي إثبات الذات الإلهية واحدة أرلية.

وكما تهرب معمر من الصفات وأسماها معاني، كذلك تخلص أبو هاشم منها ودعاها أحوال، فقال: إذا قلنا إن الله عالم أثبتنا لله حالة خاصة، هي العلم وهي وراء كونه ذاتاً، وإذا قلنا إن الله قادر أثبتنا لله حالة خاصة هي القدرة وراء كونه ذاتاً، وهكذا في سائر الصفات^(٣). وتأتي فوق هذه الأحوال حال أخرى عامة توجبها كلها^(٤) وقال إن للعالم في كل معلوم حالاً غير الأحوال التي لأجلها كان عالماً بالمعلومات الأخرى، وكذلك له في كل مقدور حال مخصوص، وعليه فأحوال الباري عز وجل في معلوماته ومقدوراته لا نهاية

(١) - المرجع نفسه، عن الملل والحل، ج ١، ص ٧٣

(٢) - المرجع نفسه، عن المقالات، ج ١، ص ١٦٨.

(٣) - المرجع نفسه، ص ٦٩، عن الملل والحل، ج ١، ص ٨٥

(٤) - المرجع نفسه، عن نهاية الاقدام، ص ١٨٠ - ١٩٨.

لها لأن معلوماته ومقدوراته لا نهاية لها^(١) ونحن لا نقدر أن نعرف هذه الأحوال على أفراد، فهي على حافة لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، ولا قديمة ولا محدثة، ولكننا نستطيع أن نجد لها مع الذات ومعرفها بعلاقتها بالذات فقط فقد يعلم السمع مع غيره ولا يعلم على حiale، كجوهر الفرد لا يعلم فيه تأليف ولا ماسة ما لم يضم إليه جوهر آخر^(٢) ذلك بأن أبنا هاشم كان يرى أن المعدوم شيء، فإذا قال إن الأحوال موجودة أو معدومة أنشأ أشياء ودوائاً ويذهب العدادي إلى أنه لم يقل إنها معلومة بأفرادها لأنه لو قال ذلك للزمه أن يشتها أشياء أيضاً لأن من رآه أنه لا تعلم إلا أشياء والدوات،^(٣) ولا قال إنها متغيرة لأن التعابير لا يقع إلا على الأشياء والذوات^(٤) وأخيراً لم يقل أبو هاشم إن الأحوال قديمة أو محدثة لأنها لو كانت قديمة لشاركت الذات الإلهية في القدم، ولو كانت محدثة لكان الله تعالى محلاً للحوادث.

الأحوال وجوه واعتبارات عقبيه لذات واحدة بها تعرف الذات وتتميز من غيرها من الدوات، ذلك بأن العقل البشري يدرك فرقاً ضرورياً بين معرفة الشيء لذاته مطلقاً وبين معرفته على حال خاصة. فليس من يعرف ذات الله تعالى بقدر أن يعرف كونه عالماً أو قادراً^(٥) ثم إن الأشياء لا تتمايز بدوائها بل بأحوالها، فجوهر مثلاً لها صفات عموم هي التحير، ولها صفات خصوص يتميز بها جوهر من جوهر، فصفات الخصوص هذه هي

-
- (١) - المرجع نفسه، عن أصول الدين، ص ٩٢، والفرق بين الفرق، ص ١٨٢
(٢) - المرجع السابق، عن الفرق بين الفرق، ص ١٨٢ والملل والنحل، ج ١، ص ٨٥،
وباية الأقدام، ص ١٣٧.
(٣) - الفرق بين الفرق، ص ١٨٢.
(٤) - الملل والنحل، ج ١، ص ٨٥.

الأحوال^(١) والعقل يقضي ضرورة أن المواد والياض يشتركان في قصة وهي اللوية والعرضية، ويفترقان في قصة وهي السوادية والياضية، في الاشتراك غير ما به الافتراق^(٢)، وهما حالان مختلفان يدركان بالعقل. وإذا تمايز المعلومات في الشيء الواحد رجع التمايز إلى الحال وقد يعلم الشيء ضرورة من وجه ويعلم نظراً من وجه، فحين نعلم كونه المتحرك متحركاً بالضرورة، ولكننا بالنظر نعلم أن المتحرك يتحرك بحركة، ولو كان المعبران واحداً لما علم أحدهما بالضرورة والآخر بالنظر، ولما سق أحدهما إلى العقل وتأخر الآخر^(٣).

بعد هذا لا يصعب علينا أن نصدر حكمتنا على أحوال أبي هاشم. أن عاينته كانت كعاينه معمر وسائر المعتزلة أن يثبت الدات الإلهية واحدة قديمة لا شريك لها ولا انقسام فيها ولذلك فإنه أن يستعمل لفظ الصفات واستعاض عنه بالأحوال وقل إن الصفات على حبالها ليست أشياء وذوات، وأنها لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، وأنها لا توحد ولا تعدد إلا إذا تعلقت بالدات، طاماً أنهب ذلك يخفف من جوهرية الصفات ويقلل من أهميتها، فجاءت أحواله شبيهة من وجوه عديدة بسعاني معمر، وكانت محاولته مماثلة لمحاولة معمر ومن رأي الشهرستاني أن مشتبي الأحوال أصابوا من حيث قالوا إنها وجوه واعتبارات عقلية، وأخطأوا في اعتبارها لا موجودة ولا معدومة، وكان ينبغي أن يقولوا إنها موجودة متصورة في الأذهان^(٤).

وقل أن أختتم هذه الصفحة في الصفات الأولية يجدر بي أن أذكر أن المعتزلة

(١) - جاز الله، رهدي، المرجع السابق، ص ٧٠ عن نهاية الاقدام، ص ١٣٩

(٢) - المرجع نفسه، عن نهاية الاقدام، ص ١٣٣.

(٣) - المرجع السابق، عن نهاية الاقدام، ص ١٣٦

(٤) - المرجع نفسه، عن نهاية الاقدام، ص ١٤٨ - ١٤٩

وإن نفى بعضهم الصفات وقال إن الله عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته وإن أثبتها البعض الآخر ولكنه اعتبر أنها هي الذات فقال، عن الله علم بعلم، وعلمه ذاته، قادر بقدر، وقدرته ذاته، حيّ بحياة، وحياته ذاته^(١)، إلا أنهم شذوا عن هانئ القاعدتين في بعض الصفات الأخرى ولا سيما الإرادة والكلام والسمع والبصر. فلم يقولوا إن الله يريد بذاته، متكلم بذاته، سميع بذاته، بصر بذاته، ولا قالوا إنه تعالى يريد بإرادة وإرادته ذاته، متكلم بكلام وكلامه ذاته، سميع بسمع، وسمعه ذاته، بصير بصير وبصره ذاته

قال أكثر المعتزلة، ولا سيما البصريين منهم، في إرادة الله تعالى أنها ليست قديمة بل محدثة لا في محل، ها يخص الله الأشياء بالوجود دون العدم^(٢). ويروي الشهرستاني أن الضرورة العقلية هي التي ألجأتهم إلى هذا القول فإنه لا وجه لإنكار الإرادة لأن إنكارها يوجب أن تكون الأفعال غير اختيارية شبيهة بالأفعال الطبيعية عند أهل الطبائع ولا وجه لإثبات كونه تعالى مريداً بذاته لأن الصفات الذاتية يجب تعميمها، فهي عامة التعلق، وحسب يجب تعلق كونه مريداً للمواحيش والقنائع وذلك باطل ولا وجه لإثبات إرادة قديمة لأنه يؤدي إلى إثبات إلهين قديمين، لأن الاشتراك في القدم يؤدي إلى الاشتراك في الإلهية ثم إن القدم لا اختصاص له شيء، ولو كانت الإرادة قديمة لتعلقت بكل مراد من أفعال نفسه وأفعال عباده. ولما كان من أفعال العباد أن يريد ريد حركة ويريد عمرو سكوباً، وجب أن يكون القديم مريداً

(١) كان بعض المعتزلة ينفون الحياة عن الله تعالى، لأنهم يرون أنه لا يصح وجود الحياة إلا في بية مخصوصة، فإذا قبلنا إله تعالى حي جعلنا له بية مخصوصة وهذا محال. (أصول الدين، ص ١٠٥) وكان بعض المعتزلة الغداديين وفيهم الإسكافي يقولون معنى قول الله هو أنه قادر وعارضهم البصريون في ذلك (المعالات، ج ١، ص ١٧٦-١٧٧).

(٢) جاز الله، زهدي، المعتزلة، المرجع السابق، ص ٧١، عن الصرق بن الصرق، ص ١٦٦، وأصول الدين، ص ١٠٣، والاقتصاد في الاعتقاد، ص ٥٨

لإرادتيهما، وما هو مراد يجب وقوعه، فيؤدي ذلك إلى اجتماع الصديق في حالة واحدة. يضاف إلى هذا أن المعتزلة يرون أن مرید الخير خيراً، ومرید الشر شراً، ومرید العدل عادل، ومرید الظلم ظالم، فلو كانت الإرادة أزلية، وكانت متعلقة بالكائنات كلها، لكان الله موصوفاً بالخيرية والشرية والعدل والظلم وذلك قبيح في حقه سبحانه وتعالى فلا يبقى والحالة هذه إلا أن تكون الإرادة حادثة ولكن لا وجه لإثبات الإرادة الحادثة قائمة بذات البارئ تعالى لأن ذاته ليست محلاً للحوادث، ولا وجه لإثبات كونها في ذات أخرى لأنها تكون مسوبة إلى تلك الذات دون الله، فينعين أن الإرادة حادثة لا في محل^(١). ويؤخذ من هذا أن الله تعالى إذا أراد فعل شيء، خلق إرادة لا في محل بها يأتي ذلك الشيء، وهذه الإرادة المخلوقة تتقدم على المفعول بلحظة واحدة^(٢). غير أن من المعتزلة من نفى الإرادة عن الله أصلاً، ولا سيما النظام والكعبي اللذين قالا إن الله غير مرید على الحقيقة، أنه لا يوصف بها إلا بحارة، فإذا قل إنه تعالى مرید فمعناه أنه عالم قادر غير مُكره في فعله ولا كاره له، وإذا قلنا أنه مرید لأفعاله فالمراد أنه خالقها ومشتتها على وفق علمه، وإذا قلنا إنه مرید لأفعال عباده فالمعنى أنه أمر بها^(٣). وروى الكعبي عن الحافظ أنه كان يقول في الإرادة يوصف الله تعالى بأنه مرید على معنى أنه لا يصلح عليه السهو في أفعاله أو الخلل، ولا يجوز أن يعذب ونقهر^(٤).

وقد اختلف المعتزلة في السمع والبصر، وإن كانوا اتفقوا عموماً على

(١) - المرجع نفسه، عن 'نهاية الاقدام'، ص ٢٤٥ - ٢٥١

(٢) - المرجع نفسه، عن 'نهاية الاقدام'، ص ٢٤٨

(٣) - المرجع نفسه، عن 'الفرق بين الفرق' ص ١٦٦ - ١٦٧؛ وأصول الدين، ص ٩٠ - ٩٣٠.

(٤) - المرجع نفسه، عن الملل والنحل، ج ١، ص ٨١

ففيهما، فلا هما قديمان ولا حادثان فقال البصريون منهم، وخصوصاً الجبائي وولده، أن الله سميع بمعنى أنه حي لا آفة به تمنعه من إدراك المسموع والمرئي إذا وجد. دلت ما هم كانوا يرون أن الحي إذا سلمت نفسه عن الآفة سُمي سميعاً بصيراً^(١)

وقال النظام والكعبي ومن تبعهما من البغداديين أن الله تعالى لا يسمع ولا يبصر شيئاً على الحقيقة، وتأولوا وصفه بالسمع والبصر على معنى العلم بالمسموعات والمرئيات^(٢) وقد فر الكعبي هذا القول بما يبي أن الذي يجده الإنسان من نفسه إدراكه للمسموع والمبصر بقله وعقله، فهو لا يحس بصره بالمبصر بل يحس المبصر ويسمع المسموع، وذلك هو العلم حقيقه. ولكن لما كان ذلك العلم لا يحصل إلا بوسائط سمعه وبصره سُمي كل من السمع والبصر حاسة، وإلا فالمدرك هو العالم، وإدراكه ليس زائداً على علمه والدليل أن من علم شيئاً بالخير ثم رآه بالبصر ووجد أن شعور النفس بهما في الحالتين واحد، فهو لا يجد فرقاً إلا في الجملة والتفصيل والعموم والخصوص، وليس فرق جنس وجنس أو نوع ونوع^(٣) ومن رأي الأشعري أن المعتزلة قلدوا بهذا القول البصاري، لأن البصاري لم يشعروا الله سميعاً بصيراً إلا على معنى أنه عالم^(٤) فالمعتزلة كما يرى، متفقون على أن الله لا يسمع ولا يرى سميع وبصر قديمين أو محدثين، ومتفقون أيضاً على أنه تعالى لا يسمع بأذن ولا يرى بعين لأن هذا يؤدي إلى التشبيه والتجسيم

(١) المرجع نفسه، ص ٧٣، ص: لاقتصادي الاعتقاد، ص ٤٦

(٢) - المرجع نفسه، عن أصول الدين، ص ٩٦، ونهاية الأقدام، ص ٣٤١ - ٣٤٤

(٣) - المرجع نفسه، عن الفرق بين الفرق، ص ١٦٦، وأصول الدين، ص ٤٤، ٩٦ - ٩٨ ونهاية الأقدام، ص ٣٤١.

(٤) المرجع السابق، عن: نهاية الأقدام، ص ٣٤٣

(٥) المرجع نفسه، عن: الإبانة، ص ٥٩، ٤٨.

ولذلك فإن «العين» التي ترد في القرآن كما في الآيتين «ولتصع على عيسى»^(١)، «تجري بأعينا»^(٢) يناولوها على معنى العلم^(٣).

تتجلى المادية المعتزلية، في نزعة «التوحيد» بمطابقتها بين الصفات والذات الإلهية^(٤). إن إحدى أهم جهات صراع الفكر العقلائي على امتداد العصور

(١) - المرجع نفسه، عن: سورة طه، آية ٤٠.

(٢) - المرجع نفسه، عن: سورة طه، آية ١٤.

(٣) - المرجع نفسه، عن: مقالات، ح ١، ص ١٦٥، ١٩٥، ٢١٨.

(٤) - تجدر الإشارة إلى أننا لا نتفق مع مروة في تأويله لسعد الاحتجاجي بالتوحيد المعتزلي وعموم في موضوعه المعتزلة بأن المعتزلة لم يخرجوا عن إطار الميتافيزيقا الإسلامية (انظر القسم الأول من أطروحتنا، ص ١٩١) إن المطابقة بين الصفات والذات الإلهية، أدى إلى نفي كل صفة قديمة رائده عن الذات أو معايرة لها، لأن الريادة أو المعايرة تقتضي «التعددية» في الله، وهذا محال إن دعوى البعيد هذه لموضوعه عند المعتزلة، يجعل في اعتبارهم أن معظم الصفات الإلهية «سلبية» ما عدا صفتي العلم ولقدرة، وهذا ما قصده أشهر سابي بقوله «واللهي نظرهم إلى رد جمع الصفات إلى كونه عدد، قادراً (أنظر الملل والنحل، للشهرستاني، ح ١، ص ٤٦) وإذا كانت قدرة الله (إرادته) مقيدة بعلمه، فمؤدى ذلك في النتيجة انعدام حجاب الإرادي في الذات الإلهية يقول العدددي أن الكمبي والطام وأتبعهما «زعموا أنه ليست لله إرادة على الحقيقة، زعموا أنه إذا قيل إن الله أراد شيئاً من فعله فمعناه أنه فعله، وإذا قيل إنه أراد من عبده فعلاً فمعناه أنه أمر به (الفرق بين الفرق، ص ١٦٦) وعليه، فإن هذه المراجعة الدينية (لعقلانية) عند المعتزلة، ليست تأسيساً لإيديولوجية دولة الخلافة الإسلامية (المسماة بقا الإسلامية) كما يرى مروة، بقدر ما كانت حروجا عن هذه الإيديولوجية، وعن إطار الميتافيزيقا الإسلامية عموماً. وقد أدرك المستشرق هري كوربان نتائج الخطيرة المترتبة عن مسألة الصفات عند المعتزلة، حين قال: «هذه النظرة للكائن الإلهي ووحديته، هي سكونية لا دينية، تقتصر كينونيا (أي انطولوجيا) على نطاق الكائن مطلق، ولا تمتد إلى نطاق الكائن غير المطلق (أي العام)، ونؤدى في النهاية إلى نفي الصفات الإلهية، هذه السابح الخطيرة، أهابت بالأمة الإسلامية لأن تعي من حديد انقسم الديانة الأساسية. (أنظر تاريخ الفلسفة الإسلامية، لكوربان، ص ١٧٦، ١٧٧).

الوسطى كلها، كانت في السعي إلى إضعاف الجانب الإرادي في الله وتأكيد الجانب «العقلي»، «المطقي» فيه، أي نفي الإرادة (القدرة) وتقيدتها لصالح العلم (الحكمة والعقل). وقد كان هذا في رأينا، أحد الحوائط المهمة في التوحيد المعتزلي ذلك أن نفي «التعدد» في الذات الإلهية، يعني فيما يعنيه، المطابقة بين الإرادة والعلم الإلهيين، أي بعبارة أخرى، نفي الإرادة عن الله. وعندما يصحح الله «علماً» فقط، ويكون هذا العلم هو «قانونية الكون» يمحى أثر لئله الإسلامي الممارق «فعل لما يريد، وسجد المعتزلة عندها، على تخوم «وحدة الوجود» التي تحملها، في طياتها، اتجاهات عقلانية - مادية^(١).

في ضوء ذلك، وحده يتصحح المعري البعيد لمصوغة بعض المعتزلة القائلة بأن علم الله هو قدره يقول علي الأسواري «إن من علم الله أنه سيموت ابن ثمانين سنة، فإن الله لا يقدر أن يميت قتل ذلك، ولا أن يقيه طرفة عين بعد ذلك. وأن من علم الله أنه سيرا من مرضه يوم الخميس مع الروال، لا، فإن الله لا يراه أن يُبرمه قتلها قريب، ولا يبعدها، ولا على أن يزيد في مرضه طرفة عين فيما فوقها»^(٢).

(١) هذا الرأي يعوله الباحث السوري توفيق سلوم، الذي يرى في برعه المعتزلة هذه إلى إضعاف الجانب الإرادي في الذات الإلهية لصالح العلم الذي يعدو (قدونية الكون)، اتجاهات واضحة نحو «التشنة» (وحدة الوجود) المادية، التي تُحل الله في الطبيعة وتطابق بينه وبين قدونية العالم. (أنظر الماركسية والتراث العربي الإسلامي، ص ٢٥٢، ٢٥٥)

(٢) - راجع (المصل) لابن حزم، ج ٤، ص ١٩٧ كذلك «ملل والحلل» للشهرستاني، ج ١، ص ٥٨، حيث نقل عن الأسواري قوله «إن الله تعالى لا يوصف بانقذرة على ما عدم أنه لا يفعل، ولا على ما أحر أنه لا يفعل، مع أن الإنسان قادر على ذلك» إن يرى في هذا الكلام جنتين أساسيين أولاً، إن قدرة الله مقيدة بعلمه، ثانياً إن قدرة الإنسان غير مقيدة في هذا المجال (راجع كذلك الفرق بين الفرق، لسعدادي، ص

ويقل البعدادي عن أبي اهذيل العلاف، قوله «فناء مقدورات الله عز وجل حتى لا يكون بعد فناء مقدوراته، قادراً على شيء.. ولا يقدر في تلك الحال على إحياء ميت ولا على إماتة حي ولا على تحريك ساكن ولا على تسكين متحرك ولا على إحداث شيء ولا على إفاء شيء»^(١)

٢- مسألة خلق القرآن

إن مسألة خلق القرآن مرتبطة بشكل وثيق بمسألة كلام الله، أو صفة الكلام عند الله تعالى ولذلك ستناول الكلام ربطاً بمسألة خلق القرآن

والقول بأن القرآن الكريم مخلوق أم غير مخلوق مستمد من مشكلة الصعوات عند المعتزلة، فالنبي والسلف عموماً (كما يذكر الأشعري) لم يقولوا شيئاً في هذه المسألة، والمرجح أن يكون منشأها بتأثير من اليهود الذين يعتقدون بخلق التوراة. أما مسألة قدم القرآن فالمرجح أن تكون قد تأثرت بالمسيحيين وبمصاححة القديس يوحنا الدمشقي على الأخص.

وبما ذهب المشرق^(٢) وماكدونالد^(٣) إلى الأحكام^(٤) الرأي، فيرى أن قول المسلمين بأرلية القرآن جاء بتأثير البصري القائلين بقدم الكلمة، رغم أن ثقة فرقاً جوهرياً بين المسألتين فالكلمة (أي السيد المسيح) ليست كالقرآن غير المخلوق، غير أن الفكرة واحدة.

كما يجعل لقول ماكدونالد شيئاً من القيمة ما ذكره المأمون في كتابه في خلق القرآن الذي أرسله من الرقة إلى اسحق بن إبراهيم رئيس شرطة بغداد من أن للناس بقولهم القرآن غير مخلوق صاهوا قول التصاري في عيسى بن مريم

١٤٤: والملل والبحر، بلبعد دي، تحقيق د. ألير نصري مذكر، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠، ص ١٠٢.

(١) - الفرق بين المشرق، البعدادي، ص ١٠٢.

أنه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله^(١) كذلك نجد ما يمتسح هذا القول ويؤيده في موقف الفقهاء والمحدثين الذين أحصرهم اسحق بن إبراهيم وامتحنهم في خلق القرآن، فإن كل واحد منهم قال القرآن كلام الله وأمسك. وقال ابن حبل القرآن كلام الله ولا أريد على هذا^(٢) ومعنى ذلك أنهم لم يعتصموا من القول بأن القرآن مخلوق فحسب بل رفضوا أن يقولوا غير مخلوق. وقد كان ابن حبل يقول من قد لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي، ومن قال غير مخلوق فهو مستدع^(٣) وأولئك الذين كانوا يتوقعون في القرآن فلا يقولون إنه مخلوق ولا غير مخلوق يدعون الواقفية. وحجتهم أن الله لم يذكر ذلك في كتابه، ولا جاء ذلك في كلام رسوله، ولا أجمع عليه المسلمون^(٤). وهكذا يرى أن القول في أرلية القرآن وفي خلقه جاء بكراً، وأنه نشأ تحت تأثير الديانات الأخرى في الإسلام، وكان نتيجة احتكاك المسلمين بأرباب تلك الديانات. ولكن كيف نشأت مشكلة خلق القرآن هذه، وما علاقتها بمسألة الصفات الأزلية؟

ذكرنا فيما سبق، أن المعتزلة لم ينكروا الصفات الأزلية، شرط أن تكون عين الدات الإلهية وليست قشمة وراءها كأشياء أو دات قديمة. غير أنهم رأوا في مسألة كلام الله رأياً محتلماً، ذلك أن الكلام غير العلم والقدرة. والكلام عندهم حروف وأصوات، وهو ليس جنساً أو نوعاً ذا حقيقة عقلية كسائر المعاني، بل هو مجرد اصطلاح.

كما اختلفوا في الكلام، هل هو جسم أم عرض فرأى بعضهم أنه جسم،

(١) - جرد الله، رهندي، المعتزلة، المرجع السابق، ص ٧٦، عن الطبري، ح ١٠، ص

(٢) - المرجع السابق، الطبري، ح ١٠، ص ٢٨٨، وطبقات الشافعية، ح ١، ص ٢٠٧

(٣) - المرجع نفسه، عن السواعق المرسلات، ح ٢، ص ٣٠٧

(٤) - المرجع نفسه، عن الإبانة، ص ٤٠.

وأنه لا شيء إلا جسم وقال آخرون كأبي الهذيل ومعمرو وجعفر بن حرب والإسكافي أن الكلام عرض. وأما النظام وأصحابه فقد ذهبوا إلى أن كلام الخلق عرض وأنه حركة لأنه حركة لأنه عرض عندهم إلا الحركة، وأن كلام الله جسم. وعلى ذلك فكلام الله تعالى مخلوق مُحدث، ولما كان معمرو يرى أن الكلام عرض، ويحيل أن يفعل الله الأعراض، فإنه أكر أن يكون كلام الله فعلاً له تعالى على الحقيقة، فقال هو فعل المكان الذي يسمع منه^(١).

وإذا كان كلام الله مخلوقاً، ولقرآن أيضاً مخلوق لأنه كلامه، وقد خلقه تعالى وأحدثه. ولكن كيف؟ لا يمكن أن يكون الله أحدث الكلام في ذاته لأنه إذا تكلم خلق في ذاته الصوت الذي هو جسم أو عرض، فأصحت ذاته محلاً للحوادث. ولا يجوز أن يحدثه لا في محل لأن الأحسام والأعراض تتطلب محلاً تقوم به، فلا يبقى إلا أن يحدثه في محل^(٢) وعلى ذلك فالمعتزلة يرون أن الله تعالى متكلم، ولكن لا بكلام قديم بل بكلام مُحدث يحدثه وقت الحاجة إلى الكلام، وأن هذا الكلام المحدث ليس شيئاً به تعالى بل خارجاً عن ذاته العينية يحدثه في محل فيسمع من المحل وقد اشترطوا في المحل أن يكون جماًداً حتى لا يكون هو المتكلم به دون الله^(٣). ذلك بأسهم يعتقدون أن حقيقة المتكلم من فعل الكلام لا من قام الكلام به^(٤). ولهذا اضطرت المعتزلة في الآية «وكلّم الله موسى تكليماً» إلى أن يلجأوا إلى التأويل فقالوا إن الله خلق كلاماً في شجره، وخرج منها الكلام فسمعه موسى عليه السلام^(٥).

(١) المرجع السابق، ص ٧٧، عن 'المقالات'، ح ١، ص ١٩١ - ١٩٣، والصواعق المرسلة، ج ٢، ص ٢٨٩ - ٢٩٠.

(٢) - المرجع نفسه، عن 'الاقتصاد في الاعتقاد'، ص ٤٨ - ٤٩، والصواعق المرسلة، ج ٢، ص ٢٨٩.

(٣) - المرجع نفسه، ص ٧٨، عن 'الاقتصاد في الاعتقاد'، ص ٥٤ - ٥٨.

(٤) المرجع نفسه، عن نهاية الأقدام، ص ٢٧٩ - ٢٨٠.

(٥) - المرجع نفسه، ص ٧٨، عن نعي المرتاد، ص ٨٠ - ٨١، والصواعق المرسلة، ج ٢، ص ٣٣٠.

لما كان المعتزلة يدافعون عن وحدانية الله ويقاومون كل ما يبني هذه
الوحدانية أو يهدمها، وحدوا في القول بأن القرآن غير مخلوق ما يتعرض
مع وحدانيته تعالى، لأن الشيء إذا كان غير مخلوق أصبح قديماً أزلياً، والقديم
والأزلي من صفات الله وحده ولذلك قال الخليفة المأمون - وهو الناطق
رسمياً باسمهم والمعر عن عقيدتهم المشتركة ورأيهم العام في هذه المسألة -
إن الدين يقولون القرآن غير مخلوق ملحدون مشتهون لأنهم يصفون خلق
الله وفعله بالصفة التي هي لله وحده^(١) فالمأمون كان يرى في اتفاق الناس
على أن القرآن قديم أول لم يخلقه الله مساواة بين الله تبارك وتعالى وبين ما
أنزل من الكلام، وهذا هو الشرك والتشبيه بعيها. وهو يعجب لذلك كثيراً
ويرى أنهم إما كاذبون في قولهم، وإما أنهم، بسبب نقص عقولهم أهل جهالة
بالله، وضلالة عن حقيقة ديبه وتوحيده، وتقصير عن أن يقدروا الله حق قدره
ويعرفوه كنه معرفته بينه تعالى وبين خلقه وعلى كلا الحالين فهم متقصون
من التوحيد خطاً، محوسون من الإيمان نصياً^(٢) ولهذا سرى أن المأمون
اقتصر على امتحان^(٣) القصصة والمحدثين وسائر العلماء ولم يتعرض للعامة، لأن
العامة لا تظن لهم ولا استدلال، وأما العلماء فهم أرباب النظر والاستدلال،
وفي مقدورهم أن يميزوا بين الله تعالى وبين خلقه ويدركوا أن القرآن لا يمكن
إلا أن يكون مخلوقاً. أما وقد أصروا على القول بقدمه فقد اعتقد المأمون أنهم
كاذبون معاندون، فشدّد عليهم التكرير وتناولهم بالأذى والتنكيل

(١) المرجع السابق، عن الطبري، ج ١٠، ص ٢٨٧

(٢) المرجع نفسه، عن الطبري، ج ١٠، ص ٢٨٤ - ٢٨٥.

(٣) - في عصر المأمون والمعتصم والواثق (٨١٣ - ٨٤٦ م) أي إلى مجيء المتوكل، فترة
قوة المعتزلة ومجددهم وهي، بالوقت عيب، فترة محنة، والمحنة هي بمعنى امتحان أيضاً
فكان هؤلاء العلماء يمتحنون أشهر العقلاء وأحكاماء في مسألة خلق القرآن، وقد
لعب ابن حنبل دوراً بالغ اشجاعة بإصراره على عدم القول بخلق القرآن، (راجع
بخصوص امتحان ابن حنبل من قبل المأمون والمعتصم، المعتزلة لرهدي جار الله)

ولم يكتف المعتزلة في إثبات خلق القرآن بالاعتماد على الأدلة العقلية، بل تعدوها إلى الأدلة النقلية^(١) إذ كانت تؤيد قولهم وتدعم حجّتهم. فقد كان المؤمن يحاول أن يشك خلق القرآن ببعض الآيات القرآنية الكريهة كآية: [إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا]، فكل ما جعله الله فقد خلقه [والآية:]وَكُتَابٌ أَحْكَمُ آيَاتِهِ ثُمَّ فَضَّلَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ[، وكل مُحْكَم مَفْصَّل له مُحْكَم مَفْصَّل، والله تعالى مُحْكَمُ كِتَابِهِ وَمَمْضِلُهُ وَكَآيَةٍ:]كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءٍ قَدْ سَبَقَ[، فأحبر أنه قصص لأمر أحدثه بعدها. ومثل قوله تعالى [بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْضُوظٍ]، فهذا يدل على إحاطة اللوح بالقرآن ولا يحاط إلا بخلق^(٢). وقوله: [أَمَّا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مَنْ رَزَّاهُمْ فَمَا يُصَدِّقُهُمْ] وقوله: [لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ]، فأحبر تعالى أنه يحدث وجعل له أولاً وآخرًا^(٣).

هذا هو، بصورة مختصرة، قول المعتزلة في خلق القرآن. ولقد تمادوا فيه وبالغوا حتى جعلوه عديل التوحيد، ورموا من خالفه بالكفر والإحاد، وحتى أن المؤمن وجد فيه خطراً عظيماً على الإسلام وسلاحاً في أيدي أعدائه يحاربونه به، فاكتسب أهمية عظيمة في تاريخ الاعتزال ومثل دوراً خطيراً وأصبح، ولا سيما في عصر قوة المعتزلة وسيادتهم، المحك الذي يمتحن به صحة الانتماء إلى فرقته والعلامة العارقة التي تميزهم من أهل السنة.

الرؤية السعيدة

يعتقد أهل السنة أن أهل الحجة يرون ربهم يوم القيامة، ولكن ليس بالقوة

(١) - الأدلة النقلية: النصوص القرآنية

(٢) - هذا اللوح المحفوظ هو علم الله وهو ما يركز عليه العراقي.

(٣) - جاز الله، زهدي، المراجع السابق، ص ٧٩، عن الطبري، ح ١٠، ص ٢٨٥

الموصوعة في العين بل بقوة أخرى موهوبة من الله^(١) وهم يسون اعتقادهم هذا على ما جاء في القرآن الكريم كقوله تعالى [وَحُوءَ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ] (٢)، وسؤال موسى عليه السلام [أَرَأَيْتَ أَنْظُرَ إِلَيْكَ] (٣) ولما كان الأنبياء معصومين فلا يجوز أن يسأل موسى ربه شيئاً يعلم أنه مستحيل^(٤) وكذلك قوله تعالى [تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ] (٥)، ويرى الأشعري أن المؤمنين إذا لقوا ربهم رأوه^(٦) وقوله [الله نور السموات والأرض] (٧)، والنور يمكن أن يرى وأحباره تعالى أن الكافرين محجوبون يوم القيامة عن رؤيته السعيدة [كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ] (٨) ومعنى ذلك أن المؤمنين يحفظون برؤيته تعالى بحسب الوعد الكريم. وعلاوة على هذا فقد ورد بحر الرؤية في الحديث الشريف إحد حدث قيس بن خازم عن جرير قال «حرج علياً رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة البدر فقال: «إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا لا تضامون في رؤيته»^(٩).

وإذاً، فأهل السنة يقولون بوجوب الرؤية يوم القيامة شرعاً، ولا يفترون عجوارها في الدنيا وقد اختلف الصحابة في النبي صلى الله عليه وسلم هل رأى ربه ليلة الإسراء والمختار عند أكثرهم أنه^(١٠)، أما المعتزلة فقد أجمعوا على

(١) - ابن حزم، ج ٣، ص ٢

(٢) - سورة القيامة، الآية ٢٢.

(٣) - سورة الأعراف، الآية ١٣٩.

(٤) - أصول الدين، ص ٩٩ وحبية الأقدام، ص ٣٦٧

(٥) - سورة الأحزاب، الآية ٤٣.

(٦) - الإبانة، ص ١٦

(٧) - سورة النور، الآية ٣٥

(٨) - سورة المطففين، الآية ١٥.

(٩) - صحيح البخاري، ج ٨، ص ١٦٨.

(١٠) - بستان العارفين، ص ٥٩ - ٦٠.

إنكار رؤية الله تعالى بالإبصار في دار القرار، واحتلوا في الرؤية بالقلوب فقال أكثرهم نرى الله بقلوبنا بمعنى أن نعلمه بقلوبنا^(١).

الخلاف في الرؤية متصرع أيضاً من مشكلة الصفات العامة وقد شدد المعتزلة في إنكارها لأنها تؤدي إلى التشبيه. ذلك بأنهم كانوا يرون أن الرؤية هي اتصال شعاع بين الرائي والمرئي^(٢)، ويشترطون في حصولها البنية. فالرؤية إدراك وراء العلم ولا تتعلق إلا بالموجود، فإنهم نفوها فهي استحالة^(٣)، واستشهدوا على صحة قولهم [لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ] ^(٤)، وكان المعتزلة يقاومون بقوة هذه العقيدة التي تؤدي إلى تحديد الله وتشبيهه بخلقه. فحين امتحن ابن حنبل أمام المعتصم قال أحمد بن أبي داود: «يا أمير المؤمنين، هذا يزعم أن الله تعالى يرى في الآخرة، والعين لا تقع إلا على محدود...»^(٥) ولما جيء بأحمد بن نصر الخراساني أمام الواثق للامتحان سأله الواثق: افترى رتك في القيامة؟ قال: كذا جاءت الرواية. قال الواثق: ويحك تراه كما ترى المحدود المجسم...؟^(٦) ثم إن المعتزلة بالعوا في عوهم بمعنى الرؤية وتعصوا له تقريباً كتعصّبهم لخلق القرآن، فصادوا يكفرون من يميزها على جهة المقابلة أو على اتصال شعاع بصير الرائي بالمرئي^(٧). وكان أبو

(١) - مقالات، ج ١، ص ١٥٧ و ٢١٦

(٢) - أنت مباحث المعتزلة في هذا المجال قبل عهد عالم البصريات ابن الهيثم (٩٦٥ - ١٠٣٨ م) المولود في بغداد والمقيم في مصر إبان الحكم الفاطمي، والصحيح أن ابن الهيثم ذهب إلى القاهرة زمن الحاكم بأمر الله وهو الذي صرح مسألة الإبصار بين برسان العين للشعاع، قديماً، وتأثير الشعاع في العين لإحداث الرؤية، عده

(٣) - نهاية الاقدام، ص ٣٥٦

(٤) - سورة الأنعام، الآية ١٠٣ راجع بن حرم، ج ٣، ص ٢

(٥) - مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص ٣٩١.

(٦) - المناقب، ص ٣٩٨ - ٣٩٩.

(٧) - الفرق بين الفرق، ص ١٥٢.

موسى المرذار أحد أشياحهم يقول من ذهب إلى أن الله تعالى يرى بالأنصار بلا كيف فهو كفر، وكذلت الشاك في كمره والشاك إلى ما لا نهاية شبه الله بخلقه والتشبيه عنده كفر^(١).

غير أن المعتزلة وقفوا حيارى أمام البصوح الشرعية التي تثبت الرؤية. أما الحديث فإنهم كذبوا رواته وطعنوا في إسناده فإنه حين أحمج ابن حبل أمام المحنة بحديث جرير، وقال المعتصم للقاضي أحمد بن أبي دؤاد، ما تقول في هذا؟ . أجاب القاضي إنه يحتج بحديث جرير وبها رواه عنه قيس بن حارم وهو أعرابي بوال على عقبيه^(٢) وأما الآيات القرآنية فلم يجرؤوا على تكذيبها، ولكنهم اعتبروها محزاً. فقالوا في كلمة «ناظرة» الواردة في الآية «وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة» أنها تعني الانتظار وليس بظر الرؤية^(٣). وقال أبو علي الخبائي أن كلمة «إلى» في هذه الآية نفسها ليست حرف جر بل اسم معناه «نعم» فهو مشتق من «الآلاء» فيكون المعنى أن الوجوه منتظرة نعم ربها^(٤). كذلك قالوا في الآية «الله نور السموات والأرض» أن الله تعالى ليس نوراً على الحقيقة يصح رؤيته بالأنصار^(٥)، وتأولوا «السور» على أنه تعالى منور السموات والأرض^(٦).

وقد اعترض الأشاعرة على تعريف المعتزلة للرؤية وأويلهم للآيات التي تقول بها فقالوا إن الإدراك البصري يقوم بالرائي ولا يستدعي اتصال شعاع بالمرئي أو انفصال شيء من الرائي وإذا بطل التأثير جارت الرؤية، ولم

(١) - الانتصار، ص ٦٧ - ٦٨

(٢) - المناقب، ص ٣٩١ - ٣٩٢

(٣) - الإبانة، ص ١٤

(٤) - ابن حزم، ج ٣، ص ٣.

(٥) - الإبانة، ص ١٨.

(٦) - الصواعق المرسلية، ج ٢، ص ١٨٨.

توجب نشيهاً ولا انقلاباً عن حقيقة، وصارت معنى كالعلم أو من جس العلم تتعلق بالموجود والعائب على السواء وتكون مثله لا توجب تأثراً ولا تأثراً^{١٠} . واحتج الأشعري على الجشفي في تأويله للآية «وحوه يومئذ ناصرة إلى ربها» بظرة بأن الوجوه منتطرة بعم ربها فقال، إن النظر في هذه الآية لا يمكن أن يكون نظر الانظار لأن الاسظار معه تنغيص وتكدير وذلك لا يكون يوم القيامة لأن الجنة دار نعيم وليست دار تنغيص وتكدير ولا يمكن أن يكون نظر الاعتشار لأن الآخرة ليست دار اعتشار بل دار ثواب أو عقاب، ولا يمكن أن يكون نظر القلب لأن الله تعالى ذكر النظر مع الوجه فاتصح أنه نظر العيين، وإد بطلت هذه المعاي الثلاثة للنظر لم يبق إلا حالة واحدة وهي نظر الرؤية^{١١} وقال أيضاً إنه ليس للمعتزلة أن يحتجوا بالآية «لا تدركه الأبصار»، لأن معنى هذه الآية ليس ما تأولوه، بل تأويلها الصحيح أما أن الأنصار لا تدركه تعالى في الدنيا ولكن تدركه في الآخرة، وأما أن أنصار الكافرين لا تدركه^{١٢} وهذا تأويل صعب إذا قيس بها يذكره العزالي من أن الإدراك في الآية ليس معناه الرؤية بل الإحاطة، فيكون تفسير قوله إن الأنصار لا يحيط به ولا تكتفه من جوانبه كما يحيط الرؤية بالأجسام^{١٣}، وإدراك هو الإحاطة وهو غير الرؤية

إن النقطة الجوهرية في هذا الخلاف بين المعتزلة وبين الأشعرية هي ليست في من أصاب ومن أخطأ من الفريقين في تأويل الآيات المذكورة بل في حقيقة الرؤية وعندي أن تعريف الأشاعرة للرؤية لا يقوم على أساس، وأن تعريف المعتزلة لها هو الأصح علمياً وعلى فرض أن الأشاعرة كانوا مصيبين في

(١) - الإبانة، ص ١٣

(٢) - المرجع نفسه، ص ١٣.

(٣) - المرجع نفسه، ص ١٧.

(٤) - الافتصاد في الاعتقاد، ص ٣٢.

قوله إن الرؤية لا تقتضي اتصال شعاع بين الرائي وبين المرئي فهل يدفع هذا
حجة المعتزلة في أن الشيء إذا كان مرئياً كان محدوداً..؟

مسائل الخلاف بين المعتزلة البصريين والبغداديين

مقدمة تحليلية:

أبو رشيد النيسابوري وكتابه:

«أبو رشيد سعيد بن محمد سعيد النيسابوري، كان بغدادياً المذهب واختلف إلى القاضي، عبد الحمار، فدرس عنده. وقيل عنه أحسن قول وصار من أصحابه، وإليه انتهت الرئاسة بعد قاضي القضاة. انتقل إلى الري وتوفي بها»^(١) وهو جذوة من نار (قاضي القضاة)، وغرفة من بحر، حليفته في حياته: القائم مقامه بعد وفاته، وكان قاضي القضاة يخطبه بالشيخ ولا يخاطب غيره به. وله إليه مسائل كثيرة، أجاب عنها ولما عاد إلى نيسابور كان قريع دهره، وفريد عصره، ولما لم يقاومه أحد من المحالفين أرعج للخروج فخرج ولزم الري إلى أن توفي بها»^(٢).

«وسمعت الشيخ الإمام أبا محمد عبدالله بن الحسين يقول كان له حلقة بنيسابور قبل حروجه إلى الري يجتمع إليها المتكلمون. وسمعت غير واحد من مشايخ (يقول) «إن قاضي القضاة سئل أن يصنف كتاباً في فتاوى الكلام يقرأ ويعلق كما هو في المقه - وكان مشغولاً بغيره من التصانيف، فأحال على أبي رشيد فصنف (ديوان الأصول)، وأبداً بالجواهر والأعراس

(١) - طبقات المعتزلة، ابن المرتضى، ص ١١٦.

(٢) - فصل الاعتراف وطبقات المعتزلة، ص ٣٨٢.

(٣) - من ابن المرتضى، ص ١١٦.

ثم بالتوحيد والعدل، فلما صار إلى جرجان قيل له لو ابتدأت بـالحسني^(١) (بالحلي أو الحليل) لكان أصح فصنف نسخة أخرى ابتدأ بالتوحيد والعدل. وآخر الكلام في الدقيق، فالنسخة الأولى هي الرازية، والثانية الجرجانية^(٢).

ليس هناك الكثير مما يمكن إضافته إلى ما ذكره هذان المصدران المعتريان عن أبي رشيد اليسابوري، فابن حجر يضيف جديداً قليلاً عندما يذكر لنا اسمه الكامل وهو سعد بن محمد بن الحسن بن حاتم اليسابوري، أبو رشيد^(٣) على أننا لا ندري إن كان اسم حده كما يورده ابن حجر صحيحاً حقاً وواضح من الاقتباسين الطويلين اللذين ذكرناهما سابقاً أن كتاب العليقات المعتزلية يضعونه على رأس العليقة المعتزلية الثانية عشرة كما يعتبرونه أهم تلامذة القاضي عبد الجبار، وحليته في حلقة.

لا نذكر المصادر تاريخ مولده بل نذكر أسانده، وعلى رأسهم أبو عمر واسم حمدان^(٤). وهناك في خراسان اعتنق آراء مدرسة بغداد في الاعتزال، التي سيطرت هناك منذ ارتماع نجم شيعها الكبير في الشرق أبي القاسم السخي (٣١٧ أو ٣١٩ هـ) / ٩٢٩ أو ٩٣١ م وهكذا إلى إدارة إلى إقامته الأولى نيسابور تعني غالباً أنه أصبح هناك بغدادياً. لكننا لا ندري متى ولماذا عذر نيسابور متجهاً إلى الري للدراسة على القاضي عبد الجبار، الذي كان شيع المدرسة المصرية في الاعتزال آنذاك. وربما احتدته إلى الري وحوذ السويمين فيها وما لقيه القاضي عبد الجبار من جاه عريض عندهم، لكن لا يبعد أن تكون شهرة القاضي هي التي حملته للرحيل إلى الري من أجل الدراسة عليه. ويبدو أن القاضي وتلامذته تأثروا بسعة اطلاعه وحنّة دهنه، ووثقوا

(١) - كذا في فصل الاعتزان، ص ٣٨٣، وقارن باب المرتضى، ص ١١٦

(٢) - فصل الاعتزال، ص ٣٨٢-٣٨٣.

(٣) - لسان الميران، ٤٢/٣.

(٤) - المرجع نفسه، ٤٢/٣.

بإحلاصه للمدرسة البصرية التي اعتنقها على يد القاضي، فوكلوا إليه أمر الحلقة الدراسية في شيخوخة القاضي وبعد وفاته عام ٤١٥ هـ / ١٠٢٤ م، وكان النيسابوري آخر أعلام المدرسة الكبر معلماً.

والمعلومات القليلة التي أتاحتها لنا ابن حجر عن النيسابوري بعد وفاة شيوخه، تشير إلى أنه درس في حلقه فعلاً، لكنا لا نعرف غير واحد من تلامذته هو أبو سعد السمان^(١) وليس مؤكداً ما إذا كان النيسابوري قد مكث في الري طويلاً بعد وفاة شيوخه، كل ما نعرفه أنه عادر المدينة إلى نيسابور من جديد، وربما لقي هو وأصحابه متاعب بعد وفاة قاضي القضاة، على أي حال فهو لم يكن مكرراً في مدينة نيسابور، بل كانت له حلقة دراسية في شبابه قبل مجيئه إلى الري، كما يذكر ابن المرتضى، ولم تطل إقامته في نيسابور صحيح أن المصادر تؤكد أنه لم يقف في وجهه مقاوم في المدينة لكن معادرتهم لها ربما تعني أن أتباع مدرسة بغداد لم يسكتوا عنه، كما أن السنين كانت قوتهم أذاك تنصاع في المدينة^(٢). وهكذا عاد النيسابوري من حيث أتى ليحكم في الري هذه المرة حتى وفاته. وقد ذكر M Hotten^(٣) وعبد الرحمن بدوي^(٤) أنه توفي حوالي ٤٠٠ هـ / ١٠٠٩ م، لكن R. Martins يرجع وفاته بعد الأربعين لأسباب ذكرها^(٥).

يذكر النيسابوري في مخطوطة «المسائل في الخلاف» خمسة من كتبه هي.

• كتاب النقص على أصحاب الطوائف

(١) - قارن. بلسان الميراث ١ / ٤٢١، طقات ابن المرتضى، ص ١١٩ فضل الاعتزال، ص ١٨.

(2) - H. Halm. Der Wezir al-Kunduri, in W 06 (1971) pp 205233- قارن ب.

(3) - Die Philosophie des Abu Rashid (bonns. 19٠0)

(4) - Badawi Histoire de la philosophie en Islam (paris 1972) I, 205

(٥) - قارن بمقدمته على القطعة التي نشرها دار الأندلس بلسان له ويرجع الناشر أن تكون القطعة جزءاً من «ريادات الشرح» لأبي رشيد

- كتاب الجزء.
 - زيادات الشرع.
 - التذكرة.
 - مسائل اختلاف بين المعتزلة والمشبّهة والمجبرة والخوارج والمرحّنة
- هذا بالإضافة إلى «ديوان الأصول» الذي يذكره الحاكم الحسّمي ٤٩٤هـ/ ١١٠٠م في طبعاته، وكان محمد عبد الهادي أبو ريده قد نشر منذ سنوات قطعة كبيرة من كتاب معتزلي رجّح أنه لأبي اليسابوري، وأنه جزء من «ديوان الأصول»^(١). بيد أن هارتس دتل بها لا يدع مجالاً للشك على أن القطعة المنشورة تكمل قطعة كبيرة أخرى وحدها هو^(٢)، وتشكل القطعتان جزءاً من كتاب أبي رشيد «زيادات الشرع».



نشرها كتاب «المسائل في الخلاف بين المصريين والغداديين» عن مخطوطة «رسيدة»^(٣) كتبت سنة ٦٢٧هـ/ ١٢٢٩م، وذكر ناسخها أنه نقلها عن أصل كتبه ريدي - ربما كان أحد تلامذة أبي رشيد عام ١٦٣هـ/ ٧٧٩م. والمخطوطة بحالة جيدة غير أن الناسخ لم يفهم بعض المواضع فأدى ذلك إلى عموم بعض الكلمات وإهمال بعضها الآخر.

عرفت أهمية الكتاب منذ مطلع هذا القرن، وكتبت عنه دراستان الأولى قام بها A. Biram^(٤) عام ١٩٠٢م وشملت نشر الجزء الخاص بالجواهر

(١) - في السعيد، ديوان الأصول لأبي رشيد اليسابوري، القاهرة، ١٩٦٥.

(٢) مخطوطة في المتحف البريطاني، رقم ٨٦١٣.

(3) - Berlin- Glazet 12 (Ahlmardi 5125)

(٤) يشير إلى الجزء الذي نشره بيرام بالنسخة (ب).

من «المسائل» مع التقديم له وترجمة بعضه إلى الألمانية. والثانية قام بها M Horten ونشرت عام ١٩١٠م، وهي تحاول استخراج فلسفة لأبي رشيد من خلال «المسائل في الخلاف».

وظاهر من عنوان الكتاب أنه يعالج قضايا الخلاف في قلب الاتجاه الأعرالي العام ومع أن المعتزلة انقسموا إلى مدرستين كبيرتين منذ القديم، منذ أيام بشر بن المعتمر (... - ٢١٠ هـ / ٨٢٥ م) مؤسس مدرسة بغداد إلا أن أبا رشيد في الحقيقة يعالج قضايا الاختلاف في «دقيق الكلام» بين شيخي المعتزلة في مطالع القرن الرابع الهجري. أبي هاشم (... - ٣٢١ هـ / ... ٩٣٣ م) والكعبي (... ٣١٧ أو ٣١٩ هـ) / (... ٩٢٩ أو ٩٣١ م).

نشأ الاعتزال كما هو معروف في البيئة البصرية وظلت مركزاً لحركة الاعتزال كلها رغم تعدد شيعها حتى قامت العاصمة بغداد وازدهرت واستقر بعض رجال الحركة في بغداد وعلى رأسهم بشر بن المعتمر. مع بشر بدأت الخلافات في ... مثل أن ... بين اتجاهين اتجاه البصرة القديم، واتجاه بغداد الجديد. ورغم أن المصادر لا تذكر الكثير عن الأسباب الأولى للخلاف، فإن «نشيع» معتزلة بغداد يشير إلى أن الخلاف بدأ في نطاق «قضية الإمامة» التي كان البصريون شديدي التحفظ فيها يتصل بها. وسدو أن حو بغداد الشيعي الذي قوي منذ أوائل أيام المأمون (١٩٨ - ٢١٨ هـ / ٨١٣ - ٨٣٣ م) كان عاملاً من العوامل التي دفعت بشراً وزملاءه في بغداد إلى التحول تدريجياً عن الموقف البصري القديم للمعتزلة. وقد نبت الاتجاه الجديد وقواه وصول رحاله إلى السلطة أيام المأمون (١٩٨ - ٢١٨ هـ / ٨١٣ - ٨٣٣ م) والمعتصم (٢١٨ - ٢٢٧ هـ / ٨٣٣ - ٨٤١ م) والواثق (٢٢٧ - ٢٣٢ هـ / ٨٤١ - ٨٤٦ م) إذ سيطر كل من ثمانية بن أشرس (... - ٢٣٤ هـ / ... - ٨٤٨ م) وبن أبي دؤاد (... - ٢٤٠ هـ / ... - ٨٥٤ م) على الكثير من أمور الدولة.

وقاداً بالتعاون مع الشيعة في البلاط حملة ضد المحدثين أدت إلى ما هو معروف في التاريخ باسم «المحنة»^(١).

ولم يقتصر الخلاف بين المدرستين على النواحي السياسية بل امتد إلى الصواحي الفلسفية للمذهب وقد يمكن إرجاع ذلك إلى تأثير رجال بغداد بأحوالهم الفلسفية، جو الترجحات الذي ساد فيها، طوال القرن الثالث الهجري، لكن الواقع غير ذلك، فرجال كلا المدرستين انشغلوا بالمشاكل الفلسفية بغير الحرارة ورجال كلا المدرستين لم يبقوا في البصرة بعدد بل عادروها منذ منتصف القرن الثالث الهجري، فصار اسم كل من المدرستين علماً على الاتجاه العسكري المتميز لا على مكان وجود رجال المدرستين^(٢). وفي زمن النيسابوري فإن شبيحة القاسمي عبد الجبار شيخ مدرسته البصرة كان يقيم بالري. أما أبو القاسم الكعبي فهو بدحي كان يرد مدينة السلام بين الحين والآخر لكنه لم يقيم فيها إقامة دائمة^(٣).

يسمى عرفت المدرسه البصريه ارد هاراً دائماً تجلّ في تلك السلسله الطويله من الرجال في القرنين الثاني والثالث الهجريين من أمثال أبي الهيثم (الـ ١١٠٠) والـ ١١٠٠ (٢٣٥ هـ / ٨٤٩ م) والنظام (٢٣١ هـ / ٨٤٥ م) والجاحظ (٢٥٥ هـ / ٨٦٨ م) والجبائي (٣٠٣ هـ / ٩١٥ م) وأبي هاشم (٣٢١ هـ / ٩٣٣ م) فإن مدرسة بغداد لم تعرف شيخاً كبيراً حتى لمع أبو القاسم الكعبي في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري

(١) - قارن ستون أحمدس حل والمحنة (ت. عبد العزيز عبد الحق ١٩٥٨)،
J.Van Ess, Ibn - Kullah und die Mihna'm. oriens 1819 (1963:66-)
92- 142 Watt'm JRAS' 1963/44f D Sourde' la politique Religieuse
du calife Abbasside al-Ma'mun, in Rei (1962) p 27 ff

(٢) - قارن بدراسات في الفكر العربي الإسلامي لشريف حائدي، ص ٦٢، ومحمد
حمادة الخلافة ونشأة الأحرار، ص ٢٧٣ وما بعدها.

(٣) - تاريخ بغداد، ٩/ ٣٨٤.

أبداء كان الاعتزال قد فقد مكانته السياسية، لكنه احتفظ بدوره الفكري الكبير، وانصرف رحاله إلى الخوص في نقاشات فلسفية متشعبة تناولت مختلف الموضوعات. متجاوزة الطاق القديم لعلم الكلام تماماً. وهكذا فإن الآراء لم تشعب وتتصارب في المدرستين فقط، بل تشعبت وتتصاربت في نطاق كل منهما. وبغض النظر عما تذكره كتب الأشاعرة عن قسوة المراءات بين فرق المعتزلة المختلفة وتكفير أبناء المدرسة الواحدة بعضهم بعضاً^(١)، فإن كتاب اليساوري هذا يعكس شيئاً من ذلك إنه لا يرد في كتابه على البلخي فقط خصم شيعة أبي هاشم وخصم مدرسته، بل يرد أيضاً على والد أبي هاشم أبي علي الجبائي (... ٢٠٣هـ / ... ٨١٨م) وعلى النظام (... ٢٣١هـ / ... ٨٤٥م) والعلاف (٢٣٥هـ / ... ٨٤٩م) وهؤلاء جميعاً من معتزلة البصرة.

تذكر كتب الفرق الإسلامية قواسم مشتركة تجمع المعتزلة جميعاً على اختلاف مدارسهم الفكرية ومفاهيمهم. هذه «القواسم المشتركة» تنطلق من الأصول الخمسة القديمة التي تأسس عليها اعتزال القرن الثاني الهجري. وقد كانت هذه «القواسم المشتركة» هي الميران لكون الرجل معتزلاً أو غير معتزلي^(٢). أما فيما عدا ذلك، وفي الجزئيات التي تدخل تحت الكليات التي تذكرها المصادر فلا يكاد المعتزلة حتى ضمن نطاق المدرسة الواحدة يتفقون على شيء. بيد أن ما يهمنا هنا هو التعرض لقضية الخلاف بين الجبائي وابنه أبي هاشم ثم بين أبي هاشم والكعبي لأنها الخلافان الرئيسيان اللذان

(١) - الملل للشهرستاني (عن هاشم فصل اس حزم) ٩٨/٣، انبيه والرد لسماطي ٣٢.

الفرق بين الفرق لعددادي ١٨٣، ١٨٥، لتصنيف في الدين لاسمرايبي، ص ٨٢

(٢) - قارن عن هذه القواسم مقالات لأشعري «ما انعمت عليه المعتزلة في أمر التوحيد» ١٥٥ - ١٥٦، الشهرستاني، الملل واسحل ١/ ٥٥ - ٥٧، الفرق بين الفرق ١١٤ - ١١٦.

اعتبرهما النيسابوري مطلقاً في كتابه وأكد عليهما في كل أجزاء الكتاب، هذا وإن يكن غرضه الأول الرد على الكعبي.

يقول النيسابوري في إحدى الملاحظات في كتابه «... والله تعالى قد رفع قدر الشيخ أبي هاشم وأعلى محله وله الحمد والشكر وقد صارت كتبه هي التي يستمع بها ويخرج بقراءتها. فلا يحصل في جميع بلدان الإسلام إلا من يشرف (بالانتساب) إلى تلامذة تلامذته.»

كان أبو علي الجبائي قد توفي ٣٠٣ هـ / ٩١٥ م بيد أن اختلافه معه في الرأي بدأ في حياته يدل على أن الأب حاول أن يبطل «الأحوال» التي قال بها ابنه أبو هاشم^(١). ثم طهر الخلاف أشد وتميز الاس بمذهب خاص به بعد وفاة والده. وهكذا تكونت فرقتان معترلتان جديدتان: الجبائية واليهشمية، وقد انفردا عن معتزلة البصرة بمسائل وانفرد أحدهما عن صاحبه بمسائل^(٢) ومفصل الملطي ما ذكره الشهرستاني محملاً فيقول «ثم حرج أبو هاشم موضع مائة وستين كتاباً في الجدل في أيام فلان - شيء، ما وصل إلى مثله أحد، قيامه ولا أبوه - وحالهم أباه في سنة (١٠٤) وعشرين. ألقا وكان أبوه يجاهد أبا الهذيل في تسعة عشر (كدا) مسألة...»^(٣). ويذكر الاسفراييني أن أبا هاشم «كن يكفر أباه ويتراءى منه، ولم يأخذ ميراثه بعد موته لتكفيره إياه وتبريه منه»^(٤). والسيوطي المتأخر (٩١١ هـ) يوافق الاسفراييني في دعواه ويدكر أن أتباع الجبائي كانوا يكفرون أتباع أبي هاشم وبالعكس^(٥).

(١) نهاية الأقدم للشهرستاني، ص ١٣٩، الملل والنحل، ص ١١٠٢، علي مهدي حشيم.

الجبائيان، ص ٣٣٩ - ٣٤٠.

(٢) - الملل والنحل، ٩٨ / ٣.

(٣) - التنبيه والرد، ص ٣٢.

(٤) - التصدير في الدين، ص ٨٢.

(٥) الجبائيان، ص ٣٢٨.

لا شك أن أحبار الأسفراييسي والسيوطي لا يسغي الأحدث بعداً فيه. لكن هذا لا يلغي حقيقة الخلاف بين الرجدين والمذهبيين، فقد ألف القاضي عبد الجبار كتاباً في «الخلاف بين الشيخين»^١، كما ألف الرمازي النحوي المعتزلي المشهور في القصيدة نفسها^٢ أهم قصائد الخلاف بين الجبائية والبهشية نترك في مجالات المعرفة، والسوبة، والأعراف، والأحوال، واستحقاق الذم^٣.

مع هذا كله فإن الأمور لا تتضح تماماً إلا في نطاق فهم متكامل لطبيعة الفترة التي كتب فيها أبو رشيد كتابه. لقد سبق أن أوردنا بعضاً له يذكر فيه أن مذهب أبي هاشم هو المذهب المسيطر في «جميع بلدان الإسلام» في عصره. وأن كتبه هي التي ينتفع بها. ويبدو أن هذه العبارات لم تكن مبالغاً في محض من جانب النيسابوري فالبعدي الذي كان محاصراً له يذكر في معرض الحديث عن أبي علي الجبائي أن معتزلة البصرة «في زمانه كانوا على مذهبه ثم انتقلوا بعده إلى مذهب أبي هاشم»^٤. ثم يقول عند الكلام عن أتباع أبي هاشم: «وأكثر معتزله عصرنا على مذهبه لدعوة ابن عماد وزير آل بويه إليه»^٥ ويوضح الشهرستاني الأمر أكثر فيقول «وكان المتأخرون من المعتزلة، مثل القاضي عبد الجبار وغيره نهجوا طريقة أبي هاشم»^٦. لقد كان القاضي النيسابوري هو أيضاً من أتباع أبي هاشم، إدد وهو الذي درس تلميذه أبا رشيد مع أبي هاشم. وفي ظل تأييد الصاحب بن عباد (...) ٣٨٥هـ/.

- ٩٩٥م) لأبي هاشم ومذهبه بتشجيع من القاضي راجع مذهب أبي علي

(١) - المرجع نفسه، ص ٣٢٩.

(٢) - طبقات المعتزلة، ص ١١٠.

(٣) - الجبائيات، ص ٣٣٥ - ٣٥٤.

(٤) - الفرق بين الفرق، ص ١٨٣.

(٥) - المصدر نفسه، ص ١٨٥.

(٦) - الملل والنحل، ٣/ ١٠٧.

بل احتفى، ولم يعد هناك تنافس بين البهشمية والجنائية بقدر ما كان هناك تنافس بين البهشمية والأخشيدية، فرقة ابن الأخشيد معترلي بغداد المعروف آنذاك. ذكر ابن المرتضى نقلاً عن القاصي عبد الحيار أن أبا القاسم بن سعد الأصفهاني وزير السلطان بالبصرة عقد «مجلساً عظيماً للجمع بين أصحاب أبي هاشم وبين الأخشيدية». وكان زعيم الأخشيدية رجل يقال له الحبشي^(١)، بينما كان زعيم البهشمية أبا القاسم السريافي تلميذ أبي هاشم. و«كانت الفتنة عظمت بينهم» ويذهب من بعض القاصي أن قصيدة «الحركة والسكون» التي شغلت حيزاً أكبر من كتاب أبي زيد هـ كانت القصيدة التي تشغل الأذهان آنذاك، وكانت محل النزاع بين البهشمية والأخشيدية^(٢).

على أي حال فإن الأخشيدية أيضاً ما لبثت أن نراجعت، وعندما كتب فخر الدين الرازي (... ٦٠٦ هـ / ... ١٢٠٩ م) كتابه المعروف «اعتقادات فرق المسلمين والمشركيين» لم يكن قد بقي من فرق المعتزلة كلها غير فرقتين. أصحاب أبي هاشم وأصحاب محمد بن علي أبي الحسن البصري^(٣)، صاحب «المعتمد في أصول الفقه»^(٤) والملاحظ أن السيابوري يقسو على أصحاب الأخشيد في كتابه بينما يظل هادئاً في عرض آراء أبي الحسن البصري. وربما يرجع ذلك إلى أنه ألف كتابه في فترة اشتد فيها الصراع بين الحنابلة وهذا بالإضافة إلى أن الإخشيد كان له «تعصب على أبي هاشم وأصحابه حتى أنه حصر مجلس أبي الحسن الكرخي (تلميذ أبي هاشم) ينظر أصحابه الذين يعمرّون مجلسه ويوهم أنه حالف أبا علي وسائر الشيوخ في مسائل عظم خلافه فيها»^(٥).

(١) - قارن بطيقات المعتزلة، ص ١١٠.

(٢) - قارن بطيقات المعتزلة، ص ١٠٧ - ١٠٨.

(٣) - اعتقادات فرق المسلمين والمشركيين، ص ٣٣١. وقارن عن البصري، فصل الاعتراض، ص ٣٢٥ - ٣٢٨.

(٤) - نشره محمد محمد الله في المعهد الفرنسي في مخطوطات صحن عام ١٩٦٤.

(٥) - طيقات المعتزلة، ص ١٠٠.

على أن هناك بعداً آخر للموضوع يعين على فهم أسباب الخلاف بين
 اليسابوري وأصحاب أبي القاسم البلخي (..-٣١٧ أو ..-٣١٦هـ/ .
 ..-٩٢٩ أو ..-٩٢٨م) فقد بدأت النزعات الشيعية مع أبي علي الجاني
 (٣٠٣هـ/ ٩١٥م) بقوى في أوساط معتزلة البصرة^(١) ووصل الأمر إلى
 تحالف رسمي بينهما يشبه تحالفهم أيام المأمون إبان الفسقة وقد اعتنق الشيعة
 العقائد المعتزلية وتبني أكثر المعتزلة نظريتهم في الإمامة. وفي ظلّ الصاحب
 بن عباد (٣٨٥هـ/ ٩٩٥م) الذي كان شيعياً معتزلياً بوثق هذا
 التحالف واشتدّ بحيث أمكن للمقريري (..-٨٤٥هـ/ ١٤٤١م)
 بعد ذلك أن يقول إنه قلما يوجد معتزلي إلا وهو رافضي^(٢). هذا في الوقت
 الذي اتخذ فيه مسار التطور في مدرسة بغداد اتجاهات أخرى أما الزيدية في
 اليمن فلمهم وافقوا المعتزلة البصريين في سائر أصولهم إلا في مسألة الإمامة^(٣)
 واستمرت البهشية في الزيدية كما هو واضح من الطبقات، العاشرة،
 والحادية عشرة، والثانية عشرة من طبقات المعتزلة^(٤) وأكثر كتب المعتزلة
 التي وصلت إلينا - ومنها كتبها هذا - هي احتفظت له - عن طريقة تناسخه
 وتداوله الزيدية. وما يزال زيدية اليمن معتزلة في العقيدة حتى اليوم^(٥).



(١) - الجبائيان، ص ٣٩٤ وما بعدها

W. Madelung, al-Qasim B Ibrahim 153 f

Madelung, Imamism and Mutazilite, 1330-. Theologie, in, Le Shism
 Imamite (1970)

(٢) - الخطيب، ١٦٩/٤.

(٣) - الخطيب، ٣٥٢/٢.

(٤) - قارن بطبقات المعتزلة ١١٠ وما بعدها، فصل الاعتزال ٣٦٦ وما بعدها، المعتزلة
 لرهندي جاز الله، ص ٢١٨-٢٢٠.

(٥) - العلم الشامح للمفتي، ١٠، ٤٧، المعتزلة لرهندي جاز الله، ص ٢١٩.

«قال بشر بن المعتمر ومن قال بقوله كان علي أفضل الناس بعد النبي (ص) وكان أبو بكر يليه في الفصل إلا أن قریشاً كانت أميل إلى أبي بكر منها إلى علي لأنّ علياً كان قد وتر منها وقتها في عرواات محمد فكره أصحاب محمد أن يولّوا علياً فتحلّفت الكلمة، فولوا أبو بكر وكان دونه في الفصل غير أن تخلفه عنه لم يكن بقصد به عن أن يكون مضطرباً بالإمامة.»^(١)

«وتولى بشر بن المعتمر وأصحابه إدارة عثمان في السنين الست الأولى من خلافته (٦٤٤ - ٦٥٦ م) وتبرأوا منه فيما بعد ذلك للأحداث التي كانت معه، وتبرؤوا من طلحة والزبير، وشهدوا عليها بالفسق والاضلال...»^(٢).

ومعروف أنّ بشر بن المعتمر هو مؤسس مدرسة بغداد المعتزلية، ورأيه هذا في الصحابة والإمامة الذي يورده الناشئ (٢٩٢هـ - ٩٠٤م) يرجح باشر الكتاب أن يكون مأخوذاً من كتاب بشر في «الإمامة»^(٣) ويتصح من مقارنة هذا الرأي الذي يشبه الاتجاه الرندي بأراء شيوخ مدرسة المصرية الأوائل في الصحابة والإمامة مدى ما أدخله شيخ المدرسة العدادية على المذهب من تعديل فأمر الهذيل «الملا» وإبراهيم «طام» يريان أن أبو بكر كان أفضل الناس بعد محمد، وقد دلّوا على ذلك بتقديم أصحاب النبي له في الإمامة على سائر الناس»^(٤) و«قلوا مثل ذلك في عمر أنه أفضل الناس بعد أبي بكر، وأنّ عثمان أفضل الناس بعد عمر في الوقت الذي ولي إلى ست سنين من خلافته»^(٥).

كانت «الصورة التاريخية» للأمة وإمامها هي الخلاف الرئيسي الأول بين

(١) - المسائل في الإمامة، لناشي الأكبر، ص ٥٦

(٢) - المسائل في الإمامة، ص ٥٧ - ٥٨.

(٣) - المسائل في الإمامة (القسم الثاني)، ص ٤٨٠.

(٤) - المسائل في الإمامة، ص ١٥٢ مرق الشعة، ص ١١.

(٥) - المسائل في الإمامة، ص ٥٢.

هذه الدعوى هي موضع نظر، إذ إن كتب المعتزلة الأوائل، بصريين
وبعدائين ضاعت، بحيث لا يمكن التحقق من سبق معتزلة بغداد إلى
التلفيع كما زعم أصحاب الرأي السالف الذكر. لكن الذي ينبغي
تأكيدُه هنا هو أنَّ أبا الهذيل العلاف - وهو بصري - هو أول من استعمل
مصطلحات الفلاسفة ومفاهيمهم في منظومه الكلامية على ما تفيدُه
المصادر المتاحة حتى الآن^(١) وفي هذه القضايا، قضايا الفلسفة الطبيعية التي
يسمِّيها المعتزلة «دقيق الكلام» يعظم الخلاف بين المدرستين خصوصاً عند
موضع مدرسة بغداد فكرياً للمرة الثانية على يد أبي القاسم عبد الله بن أحمد
بن محمود السلمي (٣١٧ أو ٣١٩ هـ / ٩٢٩ أو ٩٣١ م)، والسلمي (.. ..
٣٧٧ هـ / - ٩٨٧ م) يؤكد أنَّ المعتزلة «احتلموا في المروع»^(٢)، لكن أنباع
المدرستين في أيامه كانوا على الرغم من ذلك «يكفّر بعضهم بعضاً في بعض
ذلك...»^(٣). وما يذكره الملطي المعاصر لأبي هاشم والساحلي يذكره البغدادي
(.. - ٤٢١ هـ / - ١٠٣٠ م) الذي جاء بعدهم بهليل^(٤)

ولا شك أنَّ الخلاف الذي يتعرض له هذان الأشعريان ليس الخلاف
القديم بين المدرستين فقط بل هو الخلاف الذي عاصراه أيضاً، خصوصاً أنَّ
الملطي يذكر في معرض حديثه أبا هاشم الذي كان معاصراً له تقريباً.



كتاب أبي رشيد اليساوري «المسائل في الخلاف» يمثل الموقف الذي

قارن بأحمد أمين صحى الإسلام، ١٥٩/٣، ١١٦١، الحائنان ص ٥٢ ٥٤
(١) - دي بور تاريخ لفلسفة في الإسلام، ص ١٢٩، أبو الهذيل العلاف المعري، ص
٥٢ وما بعدها

(٢) - التنبيه والرد، ص ٣٨.

(٣) - التنبيه، ص ٤٠.

(٤) - الفرق بين الفرق، ص ٥٢.

بلعه النقاش بين أعلام المعتزلة في النصف الأول من القرن الرابع الهجري، فالواقف القديمة تبدلت، وصار معتزلة البصرة مد أيام الجبائي أكثر تشييعاً من البغداديين، وإن ظلت آراؤهم السياسية مختلفة في التفاصيل، لذا فإنه إذا كانت القضية السياسية قد لعبت دوراً في النزاع بين ممثلي المدرستين الكعبي وأبي هاشم، فإن هذا الدور كان ثانوياً، فبعد البدء بمحمد أبو رشيد غرضه من كتابه كله «سألتم... أن أملي المسائل التي يقع فيها الخلاف بين شيخنا أبي هاشم وبين البغداديين، وأن أنقضي في إيراد الأدلة على من حالفه، وأنقص الشبه التي يتعلقون بها». أما البصريون فقد حصرها ما بأبي هاشم وقد أوضحنا فيما سبق أنهم كانوا جمهور المعتزلة أيام النيسابوري. وقد نصر النيسابوري آراء بصريين آخرين كالقاضي عبد الجبار، لكن أكثر الكتاب مشحون بأقوال أبي هاشم والردود على حصومه ومنهم أبوه. ومع أن النيسابوري عظم فذكر «البغداديين» إلا أنه في الحقيقة اقتصر تقريباً على أبي الماسم البلخي، ولم يذكر من البغداديين إلا قلة قليلة ثم حدد مد البدء إطار دراسته للخلاف بين الشيخين الكبيرين فبدأ الكلام «في الخواهر» إشارة إلى أنه سينتقل بعد ذلك إلى الأعراس فيفعل الشيء نفسه.

أما فيما يتصل بالكعبي فقد اعتمد في الغالب على كتابه «عيون المسائل» في عرض آرائه. وتمادى في أحيان قليلة إلى الاستفادة من كتب أخرى له هي «المسائل الواردة في العجر»، و«إصلاح علط ابن الراوندي»، و«الجدل»^(١). وقد أورد من الـ«عيون» اقتباسات طويلة في حوالى الأربعين موطأ، وهو أمر يعين على إعادة بناء كتاب «عيون المسائل» المهم

(١) - قارن عن حياته وربه الأخرى، مقدمة عزاد السيد علي شربه لـ«فصل الاعتزال وطبقات المعتزلة» ومقال طان أس عنه في الطبعة الجديدة من دائرة المعارف الإسلامية

أما شيعة أبو هاشم فلم يذكر من كتبه غير ثلاثة، وهي «العسكريات»، و«الجامع الكبير»، و«الجامع الصغير». وهو يذكر آراء في أكثر الأحيان دونها إيراد للمصدر.

وطريقته أن يعتمد إلى ذكر رأي البلخي في القضية ثم يردّ عليه برأي أبي هاشم أولاً، ويمدّ به الحديث فيسأل أشخاصاً آخرين ومذهب أخرى. وهو يظهر احتراماً ملحوظاً للكعبى ويسميه «شيخنا» لكنه يقسو على أتباعه وأبصاره في ردوده عليهم.

دراسة النسبوري هي إذن دراسة لنهاية تطور الفلسفة الطبيعية المعتزلة في مدرستها البصرية والعدادية، ممثلتين برعيمييهما أبي هاشم شيعة، والكعبى الذي يسميه هو نقديراً وتجلة «شيخنا».

تتركز فلسفة الطبيعة عند المعتزلة والأشاعرة، حول مصطلحي «أخوهر» و«العرض». وقد أدخلتهما أبو الهذيل العلاف (... ٢٣١هـ / .. ٨٤٥م) إلى نطاق المدرسة المعتزلية لكنه لم يجرعهما وعنده لا نجد أدلة نظرية فلسفية بالمعنى الصحيح (في المسألة).

فأبو الهذيل أحياناً كما يكثر القول بالجزم الذي لا يتجزأ مرعاً للقول بالقدرة الإلهية فإذا كان الله قادراً على كل شيء فهو يقدر على تمزيق الجسم حتى ينتهي إلى مقدار لا يألف فيه ولا اجتماع قط، أعني حتى ينتهي إلى جزء لا ينقسم. وهو أحياناً يريد - تمثيلاً مع القاعدة الكبرى للإسلام - إثبات أن المحلوقات حادثه متناهية، وأن لها - خلافاً للمحال - كلاً وجميعاً وعاية ونهاية بحسب اصطلاح أبي الهذيل نفسه..^(١).

(١) مقدمة د محمد عبد الهادي أبو ريده عن ترجمته لمفاتيح بيس وورثون في «مذهب

هذا المهم للجوهر القرد ثم لقضايا الجوهر والعرض هو تطوّر لأفكار
يونانية - هيلينية - هندية^١ وكان لا بد من انقضاء وقت طويل حتى
يشين المتكلمون النتائج الخطيرة التي تترتب على هذا المذهب من الناحية
العقيدية.

يبدأ أبو رشيد بالقضية الأولى من قضايا الخلاف في الجوهر بين البلحي
وأبي هاشم، فيذكر أن الصريين يقولون أن خواهر كلها جس واحد، يعني
أنها متماثلة، بينما يذهب أبو القاسم البلحي إلى أنها يجوز أن تكون متماثلة
كما يجوز أن تكون مختلفة ويقوده ذلك إلى التعرض لقضية الإدراك، إذ إنها
هي الفاصل فيما يتصل بموضوع التماثل أو الاختلاف هنا. وهو يبدأ كمادته
بإيراد أدله أبي القاسم برأيه ثم يرد عليها من أقوال شيوخه أو أقواله هو،
خصائص الجوهر عنده أربع هي: الكون، التمييز، الوجود، وكونها كائنة
في المحاذات التي تحصل فيها (ق ٤ ب) أما ما يؤثر في تماثلها فهو الصفة
الداتية أو المقتضة عن صفة الدات (ق ١٦ أ)^٢.

ثم يقول أبو رشيد: إلى قضية هامة شملت أوطان المراتبة طريقاً لها في
القول بأن للمعدوم وجوداً، فالجوهر عنده «يكون جوهرأ في حال عدمه»
وهو رأي أبي علي وأبي هاشم وأبي عبدالله البصري أما أبو القاسم فيرى
أن المعدوم لا يصح وصفه بأنه جوهر أو عرض^٣ (ق ٦ ب ١٧). بعد

الذرة عند المسلمين^٤

(١) «مذهب الذرة عند المسلمين» ص ١٤ وما بعدها، ص ١١٠ - ١٢١، فلسفة الفكر
الديني بين الإسلام والمسيحية خارديه وفنواي (ت. انصالح وجبر) ١/ ١١١ -
١١٢

(٢) - قارن به مقالات للإسلاميين، ص ٣٤٠ وما بعدها، ص ٣٥٠.
M Horten Die Philosophie des Abu Rashid 9 - 12.

(٣) قارن بدلالة الحائرين لموسى بن ميمون، ص ٢٠٨، الصاحح الشريعة للوارثي،
١/ ٢٢٨ - ٢٢٩، ١٧، ١٢ Horten، نهاية الإقدام للشهرستاني ١٥٠ وما بعدها.

هذا يحاول أبو رشيد في استطراد طويل جداً أن يثبت أن للمعدوم «ذاتية» ويمكن تسميته جوهرًا، ودليله الرئيسي في هذا الصدد يستند إلى حقيقة كون المعدوم يجوز أن يسمى «معلوماً». ومن قضية الوجود والعدم ينتقل إلى قضية «الحلاء» من خلال مسألة هي «أن الجوهرين يجوز أن يكونا مفرقين ولا ثالث بينهما»، وقد قال أبو قاسم البلخي إنه ليس في العالم حلاء، بينما أوحب البصريون وعلى رأسهم أبو هاشم ذلك^١

وقد تفرعت عنه على هذه المسألة أخرى تكمن في الحش، وهو ما أثبه هو وشيخه بيما نفاه أبو القاسم (ق ١٨ أ)، وتحول الهواء إلى ماء، وتخيّر الأجزاء التي لا تتجزأ، وجوار معارفة الجوهر لغيره من الجواهر (ق ١ أ - ٢٠ ب) ثم تأتي مجموعة من المسائل الصغرى تتصل بطبيعة الجوهر وتخييره، وانفراذه، وحدوه من الصفات، وبقائه لعدة، وينتهي ذلك في ورقة ٤١ ب^(٢).

أما مساله الحرة ووضعها في موضع الاتصال من الجزأين، فيورد أبو رشيد قولاً مهماً يبرأه في الجواب الكلامي يقول: «ولما ورد هذا الدلالة لإفساد ذلك المذهب. والمذاهب تنى على الأدلة، والأدلة لا تنى على المذاهب» (ق ٤٢ ب).

وأخيراً يعرض أبو رشيد لقضية لا تعتر من «دقيق الكلام» ولا من «الجواهر» لكنه يدعها في قسم الجواهر من كتابه، إنها قضية شكل الأرض، وهل هي كروية أم لا؟ أما أبو علي الحائلي فيقول إنها مسطحة بينما يميل

مسائل في الإمامية، ص ١١٦، مذهب الذرة، ص ٧٧ - ٨٠

(١) - فدرن بدلالة الخائرين، ص ٢٠١، نهاية الأقدام، ص ٥١٣ - ٥١٤

(٢) - فدرن بالانتصار، ص ١٩، ٣٥ - ٣٧؛ مقالات الإسلاميين، ص ٣٦١، ٣٩٢ -

٣٩٣؛ نهاية الأقدام، ص ٥١٠ وما بعدها؛ مذهب الذرة عند المسلمين، ص ٢١

أبو هاشم إلى القول بكرويتها دون الحرم بذلك، في حين يؤكد أبو القاسم الكعبي أنها كروية. ويحاول أبو رشيد أن يكون منصفاً بإيراد أدلة كل قول من هذه الأقوال ثم ينتهي إلى القول - تاركاً لنفسه شيئاً من الحرية لعدم جزم شيعته بالأمر - بأن الأرض مسطحة^(١)

يبدأ قسم الأعراض من «المسائل» في الخلاف «بين شيوخنا والبغداديين في سائر أبواب الأعراض بسط لقضية الخلاف في السواديين وهل يجوز أن يكونا مختلفين؟ فيما يوجب البصريون كونها من جنس واحد يحيل الكعبي ذلك، وتتفرع

على هذه القضية مسائل فرعة كثيرة (ق ٤٧ ب ٥١ أ)^(٢).

بعدها يتطرق الحديث إلى قضية بقاء الأعراض انطلاقاً من جواز بقاء الألوان وهما يرى الكعبي أن اللون عرض والأعراض كلها لا تبقى فلذلك الألوان لا تبقى، بينما ذهب البصريون إلى جواز بقاء الأعراض.^(٣)

أما مسألة كون الحرارة «مقدورة» للعناد فتأتي بعد الانتهاء من مناقشة قضية بقاء الألوان والأعراض (ق ٥٥ أ) ويرتب أبو رشيد عليها مسألة «خلافية» أخرى هي جواز توليد اللون للون (ق ٥٦ أ)^(٤).

ويتلو هذا كله «مسألة في الطبائع» إن أبا القاسم يرى أن للأجسام طبائعها تنهياً أن يفعل فيها وهما ما يفعله الحي القادر بقدرته... وهكذا فن كل

(١) - قارن بمروج الذهب للمسعودي، ٩٩، ١ وما بعدها في السماء والأثر العظمية لأرسطو، ص ٢٨٠ وما بعدها.

(٢) - قارن بالانتصار، ص ٢٨ وما بعدها.

(٣) - قارن بمقالات الإسلاميين، ص ٣٥٨ - ٣٦٠؛ دلالة الخثرين، ص ٢٠٥ وما بعدها مدح البصرة عند المسلمين، ص ٢٥ - ٢٧؛ الانتصار، ص ١٩ وما بعدها.

(٤) - قارن - Horien. Die Philosophie ٩٢ f

الأجسام التي تظهر في العالم مكونة من الطنائع الأربع (ق ٥٧ ب) ^(١) وينتهي
 البصريون ذلك نقياً باتناً لسافيه مع قدرة الله المطلقة. ولأبي هاشم كتاب في
 النقض على أصحاب الطنائع استخدمه أبو رشيد هنا في الرد على من يشتوبها
 (ق ٥٧ ب - ٦٨ ب).

ويرى أبو القاسم أن الهواء حار رطب «كما يقوله الأوائل» أما البصريون
 وعلى رأسهم أبو هاشم فيرون أنه يابس لا رطوبة فيه ^(٢)
 أما فيما يتصل بالدعة فإن اتدائها على ما يراه أبو هاشم لا يكون إلا
 بالمواضعة، بينما أبو القاسم بالتوقيف في ذلك ويجير الجانيي الأمرين ^(٣)
 ويكر أبو القاسم أن يكون الصديق من حسن الكذب سيما بصراً أبو هاشم
 على ذلك ^(٤).

ثم يدور مسائل فرعية ويصل إلى «الكلام في الآلام والملاذ» (ق ٧٧
 ب) فتشغله قضية «الحسن» من حديد ويذهب كما ذهب البصريون إلى أن
 الألم قد يكون من حسن اللذة، بينما يحيل الكعبي ذلك ^(٥) ويصدق الشيء

(١) - قرن بمقالات الإسلاميين ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٨، الانتصار، ص ٢٢، ٢٣، ٥٣ -
 ٥٤ مذهب الدرة، ص ٣٠ وما بعدها، المسائل هي الإمامة والكتاب الأوسط
 (النص الألماني) ص ١٣٥ ff ١٣٧، ١٠٠ Horten

(٢) - قارن بالمسائل في الإمامة والكتاب الأوسط، ص ١٢٣ - ١٢٤

(٣) - قارن بـ

L. Kop Religions influences on Arabic Medieval Philology in St
 ٦٠ / H. Loucel L'origine du Langage, in Ar Islamica ١٩٥٦ ٣٣
 bica xl ٢٨٨-208 / 253 - 281

(٤) - قرن بالمسائل في الإمامة والكتاب الأوسط، ص ٢٠٧ - ٢٠٨، مقالات
 الإسلاميين، ص ٤٤٥، ٣٥١ - ٣٥٣.

(٥) - قارن بالمعني ٢٦٢ / ١٣ وما بعدها، مقالات الإسلاميين، ص ٣٥١، Horten
 ١٢٩ ١٣٢

نفسه فيها يتصل بجواز وجود الألم في الجهاد وتعرض على هذه المسألة مسائل عدة كجواز فعل الألم لدفع الضرر عن المكلف^(١) وما يتعلق بذلك من قضايا الإدراك (ق ٨٠ أ). كإدراك الذات أو الآلام أو الإحساس بها.^(٢)

يقهر أبو رشيد بعد هذا فقرة غير متوقعة عندما ينتقل فجأة إلى «الأكوان» فيعقد فصلاً من «الكلام على الأكوان» (ق ٨٣ أ) يبدؤه بمسألة في أن «الحركة من جنس السكون». تدخل هذه القضية عند أبي هاشم وتلمذه أبو رشيد والمناصبي عند الحارثي بطاق «المعاني» التي يعتبرها هو ويعتبرها هما تبعاً له من حسن واحد وإن بدت في الظاهر متصادمة. يتفرغ هذا عند أبي هاشم على نظريته في إنكار الطوائع التي سبق أن تعرض لها أبو رشيد بالذكر. وفي هذه المسألة بالذات يقف أبو علي الجبائي في الطرف المقابل موافقاً بذلك أبا القاسم في رأيه يرى أن الحركة مخالفة للسكون ومضادة له. وفي التدليل على رأي أبي هاشم ينفق أبو رشيد صفحات حتى ورقة (٨٥ ب)^(٣).

الحركة والسكون اعتبرهما أبو هاشم من الأكوان (١٧٤ أ) فهل يجوز عليهما البقاء؟ يرى أبو هاشم أن بقاءهما جائز بينهما مع أبو القاسم والكوفي ذلك ويوافق أبو علي الجبائي عندما يرى أن الحركات لا يجوز عليها البقاء^(٤). وكما لم يعرض أبو رشيد لتعريف ما يقصده بالحركة والسكون وكذلك لم يهتم في المسألة التالية بتوضيح مفهومه للجسم بل اكتفى بإيضاح الخلاف بين أبي

(١) - قارن بالمعني، ٢٦٣ / ١٣ وما بعدها

(٢) - قارن بالمعني ٢٣٦ / ١٣ وما بعدها، ٢٥٩ وما بعدها

(٣) - المغني ٢٦٣ / ١٣ وما بعدها

(٤) - قارن بمقالات الإسلاميين، ص ٣٢٧ - ٣٢٨، ١٣٤ - ١٣٢ Horien

(٥) - أصول الدين للبعد دي، ص ٥٤ (١ أ)، قارن بمقالات الإسلاميين، ص ٣٥٠ وما بعدها قارن بمشكلة في مقالات الإسلاميين، ص ٣٥٨ - ٣٦٠ دلالة الخائرين،

ص ٢٠٥ وما بعدها؛ مذهب الذرة عند المسلمين، ص ٢٥ - ٢٧، ١٣٤ Horien

هاشم والكعبي في قضية حركة الجسم إذ يرى أكثر البصريين أن الجسم إذا تحرك، تحرك باطنه وظاهره، بينما يرى البغداديون ومنهم أبو القاسم أن ما يتحرك من الجسم (كالبحر وعبره) وإنما هو صفحته العيب فقط^(١).

الجسم يتحرك في مكان وفي لا مكان! ^(٢) فما هي ماهية أو مائية المكان؟ يرى البصريون أن المكان هو «ما اعتمد عليه الجسم الثقيل على وجه يقله، ويجمع اعتماده من توليد اهوى» بينما يرى أبو القاسم الذي يصير النيسابوري على تسميته بشيخنا حتى عدم يحالقه أن «المكان هو ما أحاط بعيره من جميع جوانبه»^(٣) ويرى النيسابوري أن الخلاف هنا لفظي، لكنه مع ذلك يدل على رأي أبي هاشم ويرد على «شيخه» أبي القاسم في عدة صفحات (ق ٩٢ ب - ٩٣ ب).

وفي نطاق الحديث عن الحركة والأجسام يأتي الحديث عن «علة سكون الأرض» وقد سبق للنيسابوري أن ناقش شكلها مع الخواهر وتوصل إلى أنها مسطحة. هنا يتفق البصريون والبغداديون على أن الأرض ساكنة، لكنهم يختلفون في علة سكونها. أما الكعبي فيرى أن «سكون الأرض يعود إلى وقوعها في نقطة المركز من العلك والعلك من سائر جهاتها مرتفع»، في حين يذهب أبو علي إلى أن الله يسكنها حالاً بعد حال وهو أحد رأيين لأبي هاشم. أما رأيه الآخر فيتصل بفهمه الخاص لقضية الاعتقاد^(٤). وللمرة

(١) - قارن بمقالات الإسلاميين، ص ٣١٩ وما بعدها، مذهب الدرة، ص ٢٣ وما بعدها، ١٣٦ Horton.

(٢) - قارن بمقالات الإسلاميين، ص ٣٢٣.

(٣) - قارن بمذهب الدرة عند المسلمين، ص ٤٦ - ٤٨ - ١٣٩ - ١٣٨ Horton.

(٤) - قارن بمروج الذهب ١/ ١٠٣، ١٤٠، Horton، في السماء، ولأثار لأرسطو، ص ٢٨٥ - ٢٩٣ مقالات الإسلاميين، ص ٣٢٦ أصول الدين للبغدادية، ص ٦٠ - ٦٢؛ الفصل ٥/ ٥٧ - ٥٨.

الأولى يختلف أبو رشيد مع شيخه أبي هاشم في مسألة فرعية يتعرض لها تتصل بالحركة والسكون (ق ٩٩ أ - ٩٩ ب)، ثم يبدأ بعرض مسائل قصيرة فرعية تتصل بحركات الأجسام متعمداً طريقة واحدة تتلخص في انهجيء رأي أبي القسم الكعبي منقولاً عن كتابه «عيون المسائل» ثم الرد على هذا الرأي بإيجاز. ويبدو أن كتاب الكعبي كان واسعاً جداً ولذلك وردت فيه مسائل جرتية كثيرة مما يعتز به المتكلمون من «دقيق الكلام» إذ تأتي بعد قضايا الحركة قصداً تتصل بكثافة الأجرام والأشياء أطول المسائل جميعاً في هذا القسم من «المسائل» هي مسألة «أن الحركة لا تولد حركة أخرى وأن السكون يولد سكوباً»^(١) ومسألة «أن الأكوان لا تدرك شيء من الخواص»^(٢).

أما في الأوراق بين (١١٢ أ) و(١٢٢ ب) فيتعرض أبو رشيد لثلاث مسائل حلافة رئيسية بالدرس. المسألة الأولى هي مسألة تأليف الجسم أو الجرم. يتركز الخلاف في هذه المسألة بين رجال المدرستين على قضية كون التأليف مجرد المجاورة أو معنى زائداً عليها إلى الرأي الأول يذهب الكعبي، بينما يعتنق النيسابوري الرأي الثاني دون أن يحدد رأي أبي هاشم في القضية^(٣) والمسألة الثانية تتعلق بالاعتقاد وجوداً وعدمياً. يرى الكعبي أنه إما حركة أو سكون في حين يريد النيسابوري إثباته^(٤).

وتتصل المسألة الثالثة بقضية الرطوبة واليوسة في الأرض والهواء. ورأي النيسابوري أن الأرض والهواء رطباً في حين يرى الكعبي أن الأرض يابسة

(١) - مقالات الإسلاميين، ص ٤١٣ - ٤١٤.

(٢) - قارن مقالات الإسلاميين، ص ٣٦١ - ٣٦٣، شرح لمواقف ٦/ ١٨٥ - ١٨٦.

(٣) - قارن بشرح المواقف ٢/ ١٤٦ - ١٤٧.

(٤) - قارن مقالات الإسلاميين ٣٢٤ - ٣٢٥، أصول الدين، ص ٤٦؛ الفرق بين الفرق، ص ١٢١.

بعد هذه الفصول الطويلة في الاختلافات بين المدرستين في قضايا العالم الطبيعي، تبدأ فصول يمكن إطلاق اسم «مبحث الإنسان» عليها، يعالج الفصل الأول منها مسائل تتصلب بمعنى «الحياة» و«الموت» و«ماهية الإنسان»^(١٢٧) أما الفصل الثاني - وهو مسهب جداً - فيعالج قضايا القدرة (ق ١٢٧ - ١٥٥ ب) وهي قضايا المتكلمين التقليديين التي عرفت فيما بعد شكل جيد خلال الصراع مع الأشاعرة، مثل ماهية القدرة، وجوار وصف الإنسان بها، وهل هي قدرة على الفعل والترك، وهل هي قبل الفعل أو مقارنة له، وما معنى العجز، وهل هو معنى زائد أم لا؟ والنيسابوري ينهي دراسته لقضايا الخلاف في القدرة بحوم فاس على الأحشيديين في شخص رجلهم المتكلم المعروف بالحدب، ويتطرق في ذلك حتى ليلتهم بالتهتك بل والنفاق في الدين لمداخنته لنصراني اسمه نصر بن هرون.

وما يقبل عن الفصل الخامس بقضايا القدرة ممكن أن يقال عن فصل
 البروري عن قضايا العام^(١) (١٥٥ب - ١٥٧ب)، فهو له الح قمارا،
 معروفة في أوساط المتكلمين والاختلافات فيها بين المعتزلة لفظية في أكثرها.
 والملاحظ في هذا الفصل بالذات برور شخصية أبي رشيد بشكل أوضح وقلة

(٦) - قارن بالسما والآنار العلوية، ص ٩٥ وما بعدها، ٥٠-٥٣؛ المسائل في الإمامة ص ١٢٣.

(٢) قارن مقالات الإسلاميين ٣٢٩ و٣٣٣ و٣٣٧ و١٥٢ و١٤٩ Horten
(٣) انظر ١٥٨ و١٥٣ Horten، وقارب بمسائل الإمامة ٩٢ و٩٧، مقالات
الإسلاميين ص ٣٢٩-٣٤٣، الفرق بين الفرق ١١٨-١١٩، الفصل ٢٢/٣ وما
بعدها؛ الانتصار، ص ٢٠ وما بعدها

(٤) - انظر ٢٠٦ - ١٦٠ Horten، وقارن بمعاملات الإسلاميين ص ١٨٧ - ١٨٩، ٣٩٣، ٤٩٢، ٤٩٧ + نهاية الاقدام ١٧٠ + ٢١٥ + مسائل في الإمامة ١٠٩ - ١١٢ + أصول الدين ٣١.

رجوعه إلى آراء أبي هاشم، وهناك بعض المسائل التي تنسم بطابع الطرافة، أبررها مسألة أن «التقليد ليس علياً» وأن «المعرفة بالله توحيد»، وأن «العلم بأن الله تعالى قديم هو أصل للعلم بأنه خالق للأشياء». ثم تأتي قضية النظر والدليل والاستدلال بوصفه النظر المؤدى إلى المعرفة وهذه المسائل الأخيرة من أطراف ما ورد في الكتاب كله.

وتستأثر «الإرادة» بالجزء الأخير من الكتاب بأكمله، وليس في هذه الجزء جديد يستحق الذكر غير ما يتصل بـ «صلة الشهوة» بـ «الإدراك»^(١)



كتاب أبي رشيد النيسابوري إذن هو دراسة للاختلافات بين مدرستي الاعتزال البصرية والغندادية في مسائل الطبيعة والإنسان. ولا شك أنه كانت هناك خلافات كثيرة في المسائل السياسية والفقهية والدينية المحصنة بين المدرستين لكن النيسابوري شاء هنا أن يتعرض لنواحي الطبيعة والإنسان في فكر رجل المدرستين، وربما حكم اختياره هذا طبيعة المصادر التي توافرت لديه، إذ يبدو أنه عمد في كتابه إلى انتزاع مسائله كلها من كتاب حصمه أبي القاسم الكعبي «عيون المسائل»، ويبدو من ناحية أخرى أن أبا القاسم لم يعرض للنواحي السياسية والدينية المحصنة بالدراسة في كتابه بعد هذا كان الأمر بالنسبة لأبي رشيد سهلاً فقد استخدم مواد كتابه «ديوان الأصول» الذي تحدثنا عنه

(١) انظر ٢٢٣- ٢٠٨ Horten وقارن مقالات الإسلاميين ص ٤١٥- ٤٢٠

نهاية الأقدام ٢٣٨ وما بعدها؛ مسائل في الإمامة ١١٢- ١١٣.

موقف المعتزلة من الخلافة العباسية

أولاً: حقبة الثورة على بني العباس

في المقال الذي كتبه المستشرق الأستاذ الدكتور بيرج عن المعتزلة في دائرة المعارف الإسلامية عرّص لعلاقتهم بالحركة العباسية في أواخر الدولة الأموية، وذهب إلى «أنه خلال الفترة الأخيرة للدولة الأموية كان «واصل» وأتباعه يعملون بنشاط في خدمة القضية العباسية، وأن مذهب «واصل» ومذهب المعتزلة الأوائل كان هو المذهب الكلامي الرسمي للحركة العباسية»^(١).

ورغم الخطأ الكبير والكلي في هذا التقييم، فإنه هو الاعتقاد الشائع في كل الدراسات التي تشير إلى هذه القضية حتى الآن، ونحن نقول: إن هذا التقييم خاطئ كلياً، لأن المعتزلة لم يكونوا يعترفون بأن هناك ما يسمى «الحركة العباسية»، ولم يكونوا يرون أن «العباسيين» حقاً يورث في الخلافة والإمامة، لأنهم ضد الميراث والتوارث في هذا المصعب، كما أنهم لم يعترفوا في يوم من الأيام بأن هناك إماماً عباسياً تتم له الدعوة كي يحلف في الحكم سي مروان، بل على العكس من ذلك، فعندما ظهرت دعوة «العباسيين» ووشوا إلى الحكم اعترت المعتزلة ذلك اعتصاماً للسلطة منهم، إذ كانت العدة تعدّ والأمور تهيأ ليتم نقل السلطة من الدولة الأموية الملكية إلى خلافة شوروية يتولاها إمام

(١) د بيرج، دائرة معارف الإسلامية، مادة «المعتزلة».

معتزلي، دعا له المعتزلة، وعقدوا له البيعة، وبايعه فيمن تابع خلفاء العباسيين الأول: أبو العباس السفاح وأبو جعفر المصور، وهذا الخليفة المعتزلي الذي تمت بيعته بحكمة عندما اضطرب أمر الدولة الأموية هم: محمد بن عبد الله بن الحسن المعروف بالفلس الركية (٧١٢ - ٧٦٢م)، وكان المعتزلة يطمحون لإعادة الأمر واحكم إلى الشورى بين المسلمين، وكانوا قد أعدوا البيعة لإمام منهم، ومن ثم فإنهم لم يكونوا عمليين في خدمة القضية العباسية بحال من الأحوال وذلك هو الذي يفسر ثورتهم، بل ثورتهم ضد العباسيين الأول، وما ظلوا يتعرضون له من السجس والاضطهاد حتى بدأ عصر المأمون (١٩٨ - ٢١٨هـ / ٨١٣ - ٨٣٣م).

أما تفصيل هذه الحقيقة الهامة، والوقائع التي تكون لبنات بنائها فإنها تتجلى لنا من خلال هذه النقاط.

أولاً إن دعوى العباسيين في الخلافة تركز إلى أن محمد بن الحنفية (٢١ - ٨٠هـ / ٦٤٢ - ٧٠٠م) قد أوصى بالخلافة إلى ابنه أبي هاشم (٩٩هـ / ٧١٧م) وأن أبا هاشم أوصى بها إلى علي بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب (٤٠ - ١١٨هـ / ٦٦٠ - ٧٣٦م) وأن علياً بن عبد الله بن العباس أوصى بها إلى ابنه محمد بن علي (٦٢ - ١٢٥هـ / ٦٨١ - ٧٤٢م) وأن محمداً الذي يلقب بأبي الخلفاء، أوصى بها إلى ابنه إبراهيم (٨٢ - ١٣١هـ / ٧٠١ - ٧٤٨م) الذي كان أول من لقب من هذه السلسلة بلقب الإمام، واشتهر به وأن إبراهيم الإمام، أوصى بها، عندما سبقت جود مروان بن محمد للموت، إلى أخيه أبي العباس عبد الله بن محمد بن الحارث (السفاح) (١٠٤ - ١٣٦هـ / ٧٢٢ - ٧٥٤م) وهو أول من ظهر وعقدت له البيعة، ثم عهد بها إلى أخيه أبي جعفر المصور عبد الله بن محمد بن علي (٩٥ - ١٥٨هـ / ٧١٤ - ٧٧٥م) الذي عهد بها إلى ابنه المهدي (١٢٧ - ١٦٩هـ / ٧٤٤ - ٧٨٥م) وهكذا دخل الأمر في سبي العباس.

تلك رواية العباسيين، وفرقتهم «الراوندية» والسلسلة التي أفصت بالإمامة إليهم دون بني الإمام علي بن أبي طالب وغيرهم من الهاشميين.. ونحن نلاحظ أن هذا المطلق مرفوض بمقاييس المعتزلة الفكرية، فليس هناك في هذه السلسلة، قبل السقاح، من يعترف المعتزلة له بحق في هذا الأمر، لأن أحداً من هؤلاء لم يحدث له احبار وبيعة وعقد، وهو الطريق الوحيد للإمامة عند المعتزلة. كما أن فكرة أن يوصي واحد إلى ولده، أو أخيه، أو أن يوصي بها لأي من الناس، هي فكره مرفوضة من المعتزلة، لأنه هي فكره الشيعة الإمامية في عقيدة «التفويض» التي هدمتها المعتزلة بمدعها في الاختيار والعقد والبيعة كطريق مفرد لتنصيب الإمام؟ ولا يمكننا أن نفترض هذه الوصية نوعاً من ولاية العهد، وعقد الإمام بالإمامة لمن بعده، وأن تعطل عدم إشهار العهد واستكمالها بالبيعة بظروف السرية التي سادت على عهد الاضطهاد الأموي، لأن أول هذه السلسلة العباسية، وهو محمد بن الحنفية، لم يكن إماماً اختاره الناس وعمدوا له البيعة، وهو عند المعتزلة، مثله مثل ابنه أبي هاشم لا يعدوا أن يكون عالماً من أعلام آل محمد، الذين قالوا بالعدل والتوحيد، وتعلموا عليهم المعتزلة، وأخذوا عنهم الأصول، ونظروا إليهم نظرة الحب والتقدير والإجلال، فلم يكونوا أئمة في الحكم والسياسة حتى تكون لهم الوصية فيها والعهد بها إلى من تلتقاهما عنهم بعد المات.

إذن، فهذه «الشرعية» العباسية مرفوضة من المعتزلة بحكم الفكر الذي قام عليه مذهبهم في الإمامة وإمارة المؤمنين

ثانياً: إن المعتزلة لا ينكرون علاقة محمد بن عبي بن عبدالله بن العباس بأبي هاشم، فهم يقولون أن أباه أرسله إلى أبي هاشم فتعلم عليه، وأحد عنه العلم ومكث عنده إلى أن فارق الحياة^(١) وكما كان محمد بن علي تلميذاً

لأبي هاشم كذلك كان واصل بن عطاء تلميذاً لأبي هاشم، فرأس السلسلة العباسية هذا كان زميلاً لواصل في السلسلة على أبي هاشم، ويكر المعتزلة أن يكون هناك ما هو أكثر من التلمذة في العنم، خصوصاً وهم لا يعترفون «لإمامهم» أبي هاشم بما هو أكثر من «الإمامة» في العدل والتوحيد ولم يدعوا له إمامة في الحكم والسياسة على ما هو معروف في هذا المبحث

ثالثاً إن مصادر التاريخ تؤكد على أن سنة ١٠٠ هـ / ٧١٨ م كانت السنة التي شهدت بدء الدعوة العباسية، إذ فيها وجه محمد بن علي بن عبد الله بن العباس الرسل والدعاة^(١) وهذه السنة هي النالية لوفاة أبي هاشم سنة ٩٩ هـ / ٧١٧ م. ولكن وصع محمد بن علي في هذه الحركة وذلك النشاط لا يمكن أن يكون وضع «الإمام» بمقاييس المعتزلة، لما قدمنا من أسباب وليسبب آخر هو أن الحاكم الأموي الذي كان يحكم يومئذ كان إماماً عند المعتزلة، ومقاييسها، قالوا بإمامته وتولوه، وهو عمر بن عبد العزيز (٦١ - ١٠١ هـ / ٦٨١ - ٧٢٠ م) كما سبق أن قلنا، فلو كان محمد بن علي إماماً، على رأي المعتزلة، لكانوا قد اعترفوا بإمامين، أحدهما علي، وهو عمر بن عبد العزيز، والآخر سري، وهو محمد بن علي، وهذا منقض لمذهبهم في وحدة الإمام

رابعاً، إن المعتزلة بايعت زيد بن علي سنة ١٢٢ هـ / ٧٣٩ م بالإمامة، وتولته واعترفت به إماماً ثم بايعت ابنه يحيى بن زيد سنة ١٢٥ هـ / ٧٤٢ م وتولته واعترفت به إماماً، ثم بايعت يزيد بن الوليد سنة ١٢٧ هـ / ٧٤٤ م، وتولته واعترفت به إماماً وذلك يعني اعترافهم بإمام عباسي، بل وحتى وجود تلك السلسلة العباسية التي اخترعها العباسيون واصططعت الراوندية ها دعوى الوصية بالإمامة، لأن هذه السلسلة العباسية، لو اعترف بها المعتزلة وإمامة

(١) تاريخ الطبري، ج ٦، ص ٥٦٢، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٠٠ هـ.

أصحابها لكات هناك سلسلتان متواريتان للأئمة، سلسلة بني العباس،
والأخرى التي انتظم فيها زيد بن علي، وابنه يحيى، ويريد من الوليد... وذلك
كما قن، ضد مذهب المعتزلة في وحدة الإمام.

حامساً: إن الدعوة التي كانت تناهض الدولة الأموية، باسم الهاشميين،
كانت حتى إهبار الدولة الأموية سنة ١٣٢ هـ / ٧٤٩ م تم باسم «آل محمد»
لا باسم العلويين، أو العباسيين، ولقد كان رؤوس هذه الدعوة مستورين،
أما قادتها العلويون فكان أحدهما يسمى «ورير آل محمد» وهو أبو سلعة
حفص بن سليمان، مولى السبيع، والثاني كان يدعى «أمير آل محمد» وهو
أبو مسلم الخراساني. وكانت الدعوة تتم لحساب «الرصى من آل محمد».
ومن ثم فإن الحديث عن أئمة علويين أو أئمة عباسيين في تلك الفترة هو
دعوى اخترعت بعد ذلك لتبرير استئثار العباسيين بالحكم، ولتبرير
معارضة العلويين لهذا الانتشار وإن كان نفي وجود «أئمة» للطرفين أو
لأحدهما لا يعني نفي وجود مطامع وآمال ومسااعي من كلا الحاشيين لحبي
ثمار النجاح الذي يمكن أن تحققه المعارضة للأمويين والثورة عليهم ولا
ينفي كذلك وجود بلاد يعلى عليها حب بني فاطمة وأخرى سعى إليها
دعاة بني العباس''

سادساً: إن المعتزلة عندما اضطرب أمر الدولة الأموية، وبعد انقضاء عهد
ثورتهم سنة ١٢٧ هـ / ٧٤٤ م بموت يزيد بن الوليد، سعوا إلى تدبير أمر الإمامة
كما تعود الشورى بين المسلمين، وأحدوا يجمعون الكلمة حول إمام منهم،
وهو في ذلك الوقت من آل محمد، وكان قد سبق واشترك في ثورة زيد بن علي
سنة ١٢٢ هـ / ٧٣٩ م وقاتل فيها، ثم خلف يحيى بن زيد في قيادة الثورة بعد

(١) المصدر السابق، ج ٧، ص ٤٩ - ٥٠، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٠٩ هـ؛ وشرح
نهج البلاغة، ج ١٥، ص ٢٩٣.

مقتله سنة ١٢٥ هـ / ٧٤٢ م وهذا الإمام هو محمد بن عبدالله بن الحسن الذي كان هو وأخوته وأبوه وأعمامه معترلة، أحدوا الاعتزال عن واصل بن عطاء بالمدينة مع زيد بن عبيد، وكونوا التيار الثوري في آل البيت، كما مسقت إشارته من قبل . ولقد سعت المعتزلة لاقاع الشيعة الإمامية، التي كان يترجمها جعفر الصادق، بالبيعة لمحمد بن عبدالله ودعوا جعفرأ وعددا من شيعته إلى اجتماع تحدث فيه عمرو بن عبيد عن اضطراب أمر أهل الشام، وصرح الله بعضهم ببعض وبشتت أمرهم، ثم قال: إتنا قد بطرنا، فوجدنا رجلاً له دين وعقل، ومروءة ومعدن للحلافة، وهو محمد بن عبدالله بن الحسن، فأردنا أن نجتمع معه فنبيعه، ثم نظهر أمرنا معه، وندعو الناس إليه، فمس تابعه كما معه وكان معنا، ومن اعتزلنا كففنا عنه، ومن نصب لنا جاهدناه ونصبنا له على بعية، وورده إلى الحق وأهدى.. ثم وجه حديثه لجعفر الصادق، فقال: وقد أحببنا أن نعرض عليك، فإنه لا غناء لنا عن مثلك، لفضلك، وكثرة شيعتك^(١). ولكن جعفر الصادق أبي، لأنه كان يعارض الخروج والتمن والثورة، ويرى التصبر على سبي أمية «وأن لا يخرج واحد من أهل البيت حتى يأذن الله بربوهم»^(٢). ولأنه كان يعارض مبدأ الشورى والبيعة، ويقول بالوصية والنص.. ولم يكن محمد بن عبدالله بن الحسن مكتوباً في الكتاب الذي رعموا أنه نزل من السماء بالأنبياء الاثني عشرية؟ . فعندما سأل عبد الملك بن أعين جعفر الصادق قديلاً «إن الريدية والمعتزلة قد طامعوا بمحمد بن عبدالله فهل له سلطان؟ قال جعفر: والله إن عندي لكتابين فيهما تسمية لكل نبي وكل ملك يملك الأرض، لا والله ما محمد بن عبدالله في واحد منهما»^(٣)

(١) - نظرية الإمامة عند الشيعة الاثني عشرية، ص ٣٦٦ - ٣٦٧ وارجع بقول عن

المطهرى في كتابه الإمام الصادق، ح ١، ص ٢٣٢.

(٢) - الملل والنحل، ح ٢، ص ٨٥.

(٣) - الكافي، ح ١، ص ٢٤٢.

فالمعتزلة، إذن، قد رشحوا النفس الزكية إماماً، وسعوا إلى جمع الكلمة عليه، وعقد البيعة له، وطلبوا ذلك حتى من التيار الشيعي الذي وقف عند حدود الإمامة الدينية والروحانية، طلباً لتفويده وتأيينه... ولكن هذا التيار رهص البيعة للنفس الزكية

سابعاً إن هناك حقائق لا تقبل الشكيبك على أن المعتزلة مضوا في أمر السعة للنفس الزكية، وأتهم عقودوا له البيعة، وعقدوا له كذلك فيمن عقده - الزيدية، وكذلك العاسيون، ومن ثم فإن الحديث عن «أئمة» عباسيين كانت تتسلسل فيهم وعندهم الإمامة في تلك الفترة هو أمر مرفوض، والمقولة الصادقة الوحيدة هو أن التدبير والإعداد كان قد تم، بقيادة المعتزلة، كي ينقضي بانتهاء الدولة الأموية نظام الملك وورائه الحكم، وتعود الخلافة شوري يبيع بها الناس من يختارون، وأن الأمر قد استقر على نصيب محمد بن عبدالله بن الحسن إماماً على المسلمين.

أما الحقائق التي تشهد بصدق هذه المقولة فمن أهمها:

أ- إن السقاح والمنصور اللذين وليا الأمر في بداية الدولة العباسية، كانا عضوين في تنظيم المعتزلة.. وبعبارة القاضي عبد الحار: فإن «السقاح والمنصور كانا على هذا المذهب»^(١) ويؤكد ذلك قول عمرو بن عبيد للمنصور، بعد أن انشق العاسيون على المعتزلة ووشوا على السلطة واستأثروا بها، قوله للمنصور: «قد عرفت رأيي في السيف أيام كنت تحتلف إليا؟»^(٢). وكذلك صحة المنصور لو اصل بن عطاء، وحدثه بحدث أهل العدل والتوحيد، والإعراب عن شوقه لانتصار المعتزلة فيقول: «فقد روي أن المنصور ذهب إلى واصل بن عطاء، فحدثه أنه قد يسمع أساتاً لسلطان بن

(١) فصل الاعتراف وطبقات المعتزلة، ص ٢١٣

(٢) - المصدر السابق، ص ٢٣٣.

يريد العدوي - وكان معتزلياً يلشع لثقة واصل في الرأى^(١)، وأنه يودسها
مه، فذهب إلى مسرل سليمان بن يريد فأشدهما أبياته:

حتى متى لا نرى عدلاً نسر مه ولا نرى لدعاة الحق أعوانا
مستمسكين بحق قائلين به إذا تلون أهل الحور ألوانا
يا للرجل لءاء لا دواء له وقائد هو أعمى قاد عميانا
فقال أبو جعفر: وددت أنى رأيت يوم عدل ثم مت^(٢).

هو حود السماع والمصور عصوين في تنظيم المعتزلة يستتبع، استنتاجاً، أن
يشترك في البيعة للإمام الذي عقدت له المعتزلة

ب إن أمر بيعة العباسيين، ضمن المعتزلة لمحمد بن عبدالله لا تقف عند
الاستنتاج، ذلك أن الطبري يذكر أن محمد بن عبدالله وكان يذكر دائماً «أن
أبا جعفر (المصور) ممن مابع له، ليلة تشاور بنو هاشم، فمن يعقدون له
الخلافة، حين اضطرب أمر بني مروان مع سائر المعتزلة الذين كانوا معهم
هناك».. «أن ذلك كان من أسباب زيادة همه باختفاء محمد بن عبدالله، لأن
له في عنى المصور بيعة تجعله صاحب الحق الشرعي دون المصور»^(٣).

فمحمد بن عبدالله يؤكد اشتراك العباسيين، والمصور بالذات، في البيعة
له، مع المعتزلة وغيرهم..

ج- وغير قول محمد بن عبدالله يروي الطبري عن أحد رواة، وهو صالح
صاحب المصلي، قوله: «... فكان شدة هرب محمد بن أبي جعفر: أن أبا جعفر
كان عقد له بمكة في أناس من المعتزلة...»^(٤).

(١) - الحيوان، ج٦، ص ١٩١

(٢) - فصل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٢٥ - ٢٢٦

(٣) - تاريخ الطبري، ج٧، ص ٥١٧، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٤٤ هـ.

(٤) - المصدر السابق، ج٧، ص ٥٢٤، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٤٤ هـ.

د - وعثمان بن خالد، تلميذ واصل، وأحد أعلام المعتزلة، وكبار التجار فيها، يواجه المصور هذه الحقيقة بعد مقتل محمد بن عبدالله بقليل - ويؤكد له أن خلافة عمر شرعية، وأن الإمام هو محمد بن عبدالله، وأن له في عنق المصور بيعة عقدتها له مع المعتزلة بمكة فالطبري يروي عن محمد بن عروة بن هشام بن عروة، قوله: «إني لعبد أبي جعفر، إذ أني فقيبل له. هذا عثمان بن خالد قد دخل به. فلما رآه أبو جعفر قال: أين المال الذي عندك؟ قال دفعته لأمر المؤمنين رحمه الله قال: ومن أمير المؤمنين؟ قال: محمد بن عبد الله قال: أبايعته؟ قال: نعم، كما أبايعته...».

وفي رواية محمد بن عثمان بن خالد - الذي اعتقل مع والده، وشهد هذا الحوار، يذكر أن المصور أقبل على أبيه عثمان بن خالد فقال له: «هيا يا عثمان، أنت الخارج على أمير المؤمنين، والمعين عليه؟ فقال عثمان بن خالد: أبايعت أنا وأنت رجلاً بمكة، فوفيت ببيعتي، وغدرت ببيعتك قال: فأمر به فضربت عنقه»^(١).

هـ - وإلى هذه البيعة أشار ابن الأثير في «ترواح بأحقية محمد بن عبد الله في الخلافة شرعاً» بمقتضى العهد الذي كان بينه وبين العباسيين^(٢). ودعوته الناس إلى الثورة معه ضد أبي جعفر وإبراء دمتهم من البيعة لبني العباس لأن يمين هذه البيعة كان يمين إكراه. فالبيعة إذن قدمت للنفس الزكية لا لئني العباس.

ثامناً؛ لكن، إذا كان الأمر كذلك.. فكيف وثب العباسيون على السلطة، فأراحوا النفس الزكية، واشتموا على المعتزلة، واستأثروا بالخلافة وساروا

(١) - المصدر السابق، ج ٧، ص ٦٠٧ - ٦٠٨، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٤٥ هـ
(٢) - السادة العروة والشعة والأسرائيل، ص ١٩٣ ونظرية الإمامة عند الشيعة الاثني عشرية، ص ٣٨٢.

فيها عن سيرة بني أمية في وراثتها ملكاً عصوداً بعد أن أرادت المعترلة خلافة شوروية كما كان حاشا على عهد الخلفاء الراشدين؟

حتى تتضح لنا الخصائص التي توجب على هذا السؤال، لا بد أن نشبه إلى أن الحركة التي كانت تسلك سبيل الثورة لتغيير السلطة وقلب الدولة الأموية كانت قاعدتها العريضة، وكذلك قيادتها تشهد وجود تيارين.

أحدهما: تيار شعوبي، يطلق في عدائه للدولة الأموية إلى جانب رفضه لطالها - من منطق العداء لعصبيتها العربية التي بلغت حد التعصب، ولقد تصاعد به هذا الموقف من العداء للعصبة العربية إلى العداء للعرب كجنس، وكذلك العداء للإسلام كدين عربي، بواسطة أصحاب العقائد المانوية والمجوسية الذين أظهروا الإسلام وأخذوا يكيدون به في الخفاء.. وكانت فارس، وخاصة خراسان، موطن هذا التيار الشعبي في حركة الثورة والتغيير، كما كان قائده هو أبو مسلم الخراساني (١٣٧هـ / ٧٥٤م) «أمير آل محمد».

ولقد كانت المواريت السياسية لهذا التيار تجعله يميل إلى مبدأ نوارت الحكم، لأنه اس للحضارة الفارسية، عاش في ظل فلسفة الملك الكسروي، وإذا كان الإسلام لم يمح من فكر الصحابي سلمان الفارسي آثار هذا الميراث، فنطلق منه إلى ما رأى من جعلها في بيت محمد، يتولاها علي بن أبي طالب، الذي هو من معدنه إذا كان ذلك أمر الصحابي سلمان - كما سقت إشارات - فإن سلطان هذا الميراث الملكي على العامة وقتئذهم أبي مسلم الخراساني غير غريب.

وثانيهما: تيار يرفض الشعوبية، ويرى في العروبة حضارة تجمع كل الدين أصبحوا يستطلون بها، بصرف النظر عن أصولهم العرقية ومواريتهم الحضارية وكان المعركة في هذا التيار، بل على رأسه كما أن فكرهم في الشورى

ومذهبهم في الإمامة بالاختيار يجعلهم ضد الميراث الفارسي في توارث الملك والسلطان.

ولما كان أبو مسلم الخراساني «أمين آل محمد» ممثلاً لتيار الشعبي في حركة التغيير فإسما يستطيع أن يفهم خلافه، بل وتدبيره اغتيال أبي سلمة حمص بن سليمان الهمداني الخلال (المقبول سنة ١٣٢ هـ سنة ٧٥٠ م) «وزير آل محمد» والذي كان عربياً ينسب إلى همدان، وهم عرب قحطانيون^(١)

ومن ثم - وهو الأهم - أن يفهم لما كان أبو سلمة يرى أن يصير الأمر إلى الإمام الذي يبعثه المعتزلة محمد بن عبدالله بن الحسن، بكل ما يمثله ذلك من رفض للشعوية وبصرة للشورى، سيما احتار أبو مسلم الخراساني أن تكون لامرأة لأبي العباس السفاح، بكل ما يمثله ذلك من الازدهار الفكر الشعبي وبغير أشخاص الأسرة الأموية بسيطرة الفرس على بلاط العباسيين ومقدرات الدولة في سنواتها الأولى.

معن، إذن، أمام تيارين مختلفين في إطار حركة التغيير، أحدهما شعوي ملكي، والآخر قومي شوروي

أما كيف التقى التيار الشعبي الخراساني بالعناصر العباسية في حركة الهاشميين، فإسما يعتقد أن العباسيين كانت لهم آمال في الاستئثار بالسلطة، وأن حظهم من الشرعية التي تكتسب بالقرب من الرسول لم تكن كحظ العلويين أساء فاطمة عليها السلام، وأنهم كانوا يبحثون لهم عن أنصار يرتكزون عليهم في الوثوب إلى السلطة، خصوصاً بعد أن تمت السعة لعلوي هو محمد بن عبدالله بن الحسن، فكان التيار الشعبي الملكي هو المتنافس

(١) - ابن الأثير الحزري، عز الدين، الباب في تهذيب الأسان، ج ٣، ص ٣٩١، طبعة دار صادر، بيروت.

فكرياً وقومياً مع التيار الذي بايع للنفس الزكية، فاتجه العباسيون إلى هذا التيار. وفي الرسالة التي كتبها محمد بن علي بن عبدالله بن العباس، الذي استهل دعوة العباسيين إلى دعائه وبقائه دليل على هذا الذي يقول: فهو قد استعرض المدن والأقاليم فلم يجد موطئاً للدعوة العباسية يمكن أن تقبل فيه وتكسب الأنصار سوى حراسان. ولكوفة. شيعة علي وولده، والبصرة تدب بججمع المرق ولا يعيرون أحداً؛ والحريرة: غلبت عليها الخوارج؛ والشام يديرون بطاعة الأمويين، ومكة والمدينة: أغلب أهلها على الولاء. لذكرى أبي بكر وعمر ثم حرص إلى قوله لدعته « ولكن عليكم بخراسان»^(١).

وفي أهل حراسان هؤلاء، خاصة تيار أبي مسلم الخراساني، كان الفكر الشعبي الطاقة المحركة في ثورتهم ضد بني أمية، فقحطبة بن شبيب، أحد قواد أبي مسلم، يحط في حده سنة ١٣٠ هـ / ٧٤٧م، فيقول: «يا أهل خراسان، هذه البلاد كانت لأبائكم الأولين، وكانوا ينصرون على عدوهم لعدلهم وحسن تديرهم، حتى بدلوا وطمعوا، فسخط الله عليهم، فانتزع سلطانهم، وسلط عليهم أدل أمة كانت في الأرض عندهم، فعليوهم على بلادهم، واستنكحوا ساءهم، واسرقوا أولادهم، فكانوا بذلك يحكمون بالعدل ويوفون بالعهد وينصرون المظلوم، ثم بدلوا وعبروا وثاروا في الحكم، وأحافوا أهل البر والتهوى من عترة رسول الله، فسلطكم عليهم ليتنقم منهم بكم، ليكونوا أشد عقوبة، لأنكم ظلمتموهم بالشار»^(٢).

وهذا الفكر الشعبي الملكي يقدمها مسة عربية لأسباب الفتح والصراعات التي أدت إليها الفتوحات، فالفتح العربي وإدلال العرب

(١) - شرح نهج البلاغة، ج ١٥، ص ٢٩٣.

(٢) - تاريخ الطبري، ج ٩، ص ١٠٦.

للفرس كان عدلاً، لأنه عقاب للفرس على جورهم وظلمهم. وانتصار الشعوبية الفارسية على العرب وإذلالهم هو عدل، لأنه انتقام من جور بني أمية، وحرمان آل الرسول من حقهم في الملك. وسيكون الانتقام الشعبي أشد لأنه، إلى جانب أسبابه تلك، فهو انتقام من فتح العرب وإذلالهم للفارسيين؟

هذا هو منطق حركة أبي مسلم الخراساني، التي وضع العباسيون آماجهم فيها، كي يحدوا لصددهم مكاناً في الصراع على السلطة والوطن. ولذلك نراهم يلتقون مع هذا التطرف الشعبي في العداء للعرب، فيكتب إلى أبي مسلم الخراساني سنة ١٣٢ هـ يوصيه باستئصال العنصر العربي من خراسان، ويقول له: «إن استطعت ألا تدع بحراسان أحداً يتكلم بالعربية إلا وقتته فافعل، وأبما علام بلغ خمسة أشبار تهمه، فاقتله، وعليك بمصر، فلهم العدو القريب الدار، فاند خضراءهم، ولا تدع على الأرض منهم دياراً؟»^(١).

ولما وقعت هذه الرسالة في يد مروان بن محمد، ساق إبراهيم الإمام إلى الزيت : «هـ - أوصى إبراهيم - كما قيل - الأمر إلى أخيه أبي العباس السفاح»^(٢)، رغم أن السفاح كانت في عنقه يومئذ بيعة لمحمد بن عبدالله بن الحسن.

هكذا وحد التيار الشعبي، الذي قاده بحراسان، أبو مسلم الخراساني، وجد لنفسه قياده من آل محمد، في صورة الفريق العباسي الهاشمي وبدأت مهمة استبدال الدولة الأموية بالعباسية تلح على التنفيذ، وبدأت محاولة التجاوز عن البيعة التي عقدت للنفس الزكية يسعى بها أبو مسلم وأبصاره لإزاحة التيار القومي الشوروي من الطريق.

(١) المصدر السابق، ج ٩، ص ١٢٣ وشرح نهج البلاغة، ج ٣، ص ٢٦٧، ٢٦٨.

(٢) تاريخ الطبري، ج ٧، ص ٤٢٣، طبعة معارف، أحداث سنة ١٣٢ هـ.

فعد القبض على إبراهيم الإمام في «الحبيمة» رجل أبو العباس السفاح مع أهل بيته إلى الكوفة، سرّاً ونزل على «وزير آل محمد» أبو سلمة حفص بن سليمان الهمداني الخلال، وعلم أبو سلمة بموت إبراهيم الإمام على يد مروان بن محمد، فعزم على جعل الأمر في آل علي، أي في محمد بن عبد الله بن الحسن، بدلاً من بني العباس، وكما يقول الطبري: فلقد أراد أبو سلمة «تحويل الأمر إلى آل أبي طالب وبدا له (من الدعاة) معنى إعادة النظر والعودة والتراجع» في الدعاء إلى ولد العباس وأصمّر الدعاء لغيرهم «فأنزل السفاح وآله، سرّاً بدار الوليد بن سعد، مولى بن هاشم، وكنتم أمرهم نحواً من أربعين ليلة عن جميع القواد والشيعه...». ولكن أنصار أبي مسلم في الكوفة علموا بحير وحوادث السفاح، وما أصمّره أبو سلمة، فسعوا إلى منزل الوليد بن سعد، ودخلوا على بني العباس، وسلموا على السفاح بالخلافة وإمارة المؤمنين. ولما فشا الأمر، وأدرك أبو سلمة أن تدبيره قد انتقض، دخل هو الآخر على السفاح وسلم عليه بالخلافة، فأعله أنصار أبي مسلم بأنهم قد كتموا تدبيره، وأن بيعته للسفاح إنما هي تسليم بالأمر الواقع، وقال له أحدهم أبو حميد: «على رغم تفك يا ماص بظن أمه»^(١).

وأدرك السفاح والمنصور أن هناك خلافاً على جعل الأمر فيهم، ولكن خشيتهم كانت من أن يكون أبو مسلم قد تحول عنهم كما هي حال أبي سلمة، وقال رجل منهم: «ما يسريكم، لعل ما صنع أبو سلمة كان عن رأي أبي مسلم» فخافوا جميعاً، ولم يحب أحد، وقال السفاح إن كان الأمر كذلك فنحن معرضون للبلاء ثم عزم على أن يبعث المنصور إلى أبي مسلم، فركب قاصداً «مرو» فاستقبله أبو مسلم، وبعد ثلاثة أيام قصاها في ضيقة أبي مسلم، سأله: «ما أقدمك؟» فأخبره بمعل أبي سلمة، فقال أبو مسلم: «فعلها أبو سلمة؟»

(١) المصدر السابق، ج ٧، ص ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٩، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٣٢ هـ.

ثم طلب من مراد بن أسد الصبي أن يطلق إلى الكوفة، وقل له: «اقتل أبي سلمة حيث لقينه»، فكم مرار لأبي سلمة وهو خارج من سمره لدى أبي العباس السفاح، فقتله وقلوا: قتله الخوارج.^(١) قطبت نفس بني العباس وطمأت لتأكيد أبي مسلم وأبصاره لهم صد المعتزلة ومحمد بن عبد الله بن الحسن.

وكان أمر «مروان بن محمد» لا يزال قائماً، فلم يكن قد فر ولا قُتل بعد، وحيث كبت لا تزال تحارب الثائرين وكان مركز مفومة بني أمية للثورة في العراق متمثلاً في الجيش الذي يقوده ابن هبيرة، والذي كان يواحه في «واسط» حصاراً من جيش الثائرين الذي يقوده الحسن بن قحطبة، ولما طال الحصار، ومُلت القبائل المحاربة مع ابن هبيرة حاربها لحساب مروان بن محمد، فكر ابن هبيرة في أن يبايع هو وجيشه لمحمد بن عبد الله بن الحسن، وكما يقول الطبري: «فلقد همَّ ابن هبيرة أن يدعو إلى محمد بن عبد الله بن حسن، فكتب إليه، فأبطأ جوابه». وفي تلك الأثناء عاد المتصور من رحلته إلى «مرو» فوجهه السفاح إلى «واسط»، وجرت السفراء بين المتصور وابن هبيرة، وعرض عليه الأمان وأن يكتب بذلك كتاباً يمسسه الخليفة السفاح.. ولما كان حوار النفس الزكية قد أبطأ وأخذ السفاح يرسل الرسل إلى القبائل اليمانية من أصحاب ابن هبيرة، يعدمهم ويمنيهم، فلقد قل ابن هبيرة لأبي العباس: «ما انتقلت بقايا القوة والشرعية الخاصة بالدولة الأموية في العراق إلى صف العباسيين، وانطلقوا بعد ذلك بطاردون مروان بن محمد، فأجهروا على بقايا دولته بالشام، ولجأوا به في مصر فقتلوه» وتم لهم الأمر الذي اعتصموا به.

هكذا نشأت الدولة العباسية، كانتصار للتيار الشعبي الملكي في حركة

(١) المصدر السابق، ج ٧، ص ٤٤٨، ٤٤٩، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٣٢ هـ.

(٢) المصدر السابق، ج ٧، ص ٤٥٤، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٢٢ هـ.

التعبير التي شبت ضد الأمويين، وهو الانتصار الذي تحقق ضد التيار القومي الشوري الذي كان يعبر عنه المعتزلة ومن معهم من الذين بايعوا لمحمد بن عبد الله بن الحسن كإمام تعود به الخلافة شوري بين المسلمين كما بدأت على عهد الخلفاء الراشدين

ومن هنا. وبذلك وحده نستطيع أن نفسر موقف المعتزلة من الدولة العباسية، مدقها وحتى عصر المأمون. ذلك الموقف الذي تمثّل في رفض هذه الدولة، وحجب الشرعية عن خلافتها وخلعائها، ثم تراوح بعد ذلك بين الرفض والمقاطعة وبين الثورة والخروج بالسيف لانتزاع السلطة منها

أما الرضا والمقاطعة فلقد ساد حتى مات عمرو بن عبد سنة ١٤٤ هـ / ٧٦١ م وأما الثورة والخروج فلقد حدث في سنة ١٤٥ هـ / ٧٦٢ م ثورة المدينة التي قادها محمد بن عبد الله بن الحسن، صاحب البيعة الشرعية ثم ثورة البصرة التي قادها أخوه إبراهيم بن عبد الله بن الحسن، ضد أبي جعفر المنصور.

المعارضة والمقاطعة:

لم تطل مدة حكم أبي العباس السفاح أكثر من أربع سنوات، كانت فترة إجحار على بقايا الأمويين أساساً، وتوطيد لأركان الحكم العباسي بالعسف والإرهاب، حتى لقد كان محمد بن عبد الله بن الحسن دائم التمثّل بقول الشاعر:

يا ليت جور سي مروان دام لنا يا ليت عدل بني العباس ما كانا

وفي عهد السفاح قصى جيشه على مقاومة منصور بن جمهور الذي ظل يقاوم في العراق وفارس والهند منذ حكم مروان بن محمد سنة ١٢٧ هـ / ٧٤٤ م حتى هربته أمام جيش السفاح سنة ١٣٤ هـ / ٧٥١ م.

أما حكم المنصور فلقد دام أكثر من عشرين عاماً، وهو الذي شهد المقاومة الاعترالية لسي العباس، من المعارضة والرفض والمقاطعة إلى الثورة والخروج بالسلاح.

ولقد عاش عمرو بن عبيد في حكم المنصور نحواً من ثمان سنوات - وكان موقعه وموقف المعتزلة تحب قيادته هو موقف المعارضة والمقاطعة للمنصور وحكمه ودولته.. وحدث بعد أن كان المنصور تلميذه «أيام كان يختلف إلى المعتزلة» كأحد أعضاء تطعيمها، بل لقد كان عمرو بن عبيد أثيراً جداً لدى المنصور، فكانت نفقة عمرو يجمعها له المنصور، ثم تغير الوضع بعد اعتصامهم السلطة من الإمام المعتزلي محمد بن عبدالله بن الحسن، وبعبارة القاضي عبد الجبار، فإن المنصور «كان إذا دخل البصرة ينزل على عمرو بن عبيد، ويجمع له نفقته، ويحسن إليه، وبعد اخلافة شكر له ذلك»^(١)

ولقد بدل المنصور محاولات كثيرة وكبيرة لحذب المعتزلة إلى خدمة الدولة العباسية وتأييدها، وزاد من إجلاله لزعيمها عمرو بن عبيد، وحاول تقريبه منه والحداط على علاقة الدولة بالنفقة به، ولكن في ذات عام ٢٢٤ هـ ما طاب من عمرو أن يأمر المعتزلة بالتعاون مع الدولة رفض بحجة أن دولة ظلمة.. قال المنصور: «يا أبا عثمان، انتني بأصحابك أستعين بهم، قال عمرو أظهر الحق بنعت أهله (والحق هنا معناه واسع يشمل إعطاء الإمامة لصاحبها الشرعي) ومُرَّ عُمالك بالعدل والإصاف

فقال المنصور: إني لأكتب هم بالطومار^(٢)، فأمرهم بالعمل بكتاب الله وشنة رسوله، فإذا لم يعملوا فما عسانا نفعل؟

قال عمرو: بمثل إذن العارة يحريث عن الطومار، وذلك لتكتب في

(١) فصل الاعتراف وظنقات المعتزلة، ص ٢٣٤

(٢) - صحائف الورق.

حوائجك فينفذوها، وتكتب إليهم في طاعة الله فلا يقذون، إلك لو لم
ترض من عمالك إلا بالعدل لتقرب به إليك من لاية له فيه. إن الملوك
بمنزلة السوق وإنما يجلب إلى السوق ما يتمنى فيها، إن حاشيتك اتحدوا سلماً
لشهواتهم، فأنت كالأخذ بالقربين، وعيرك يجلب، إن هؤلاء لن يعصوا عاه
من الله شيئاً..

فقال المنصور وقد نزع خاتمه، هذا خاتمي، خذه وول من شئت، وأنت
بأصحابك أولهم.

قال عمرو إن أصحابي لا يأتونك وهؤلاء الشياطين على بابك، فإن هم
أطعوهم أعصوا الله، وإن عصوهم أعروك وألوك عليهم، (والشياطين
الدين عاهم عمرو هم الخراسانيه جند أبي مسلم وأتباعه) أدعنا بعدلك
سبح أفسا بعونك، ببابك ألف مظلمة أردد منها شيئاً تعلم أنك صادق

فقال المنصور وقد رغب عمرو في الانصراف، أمرنا لك بعشرة آلاف.

قال عمرو: لا حاجة لي فيها.

قال المنصور: والله لتأخذنها.

فقال عمرو: لا والله لا آخذها.

فقال المهدي: وكان حاصراً، يحلف أمير المؤمنين وتحلف أنت؟

فقال عمرو: من هذا الفتى؟

قال المنصور: هذا محمد أبي، وهو المهدي، وهو ولي عهدي

فقال عمرو: أما والله لقد ألسته لباساً ما هو لباس الأبرار، ولقد سمته
باسم ما استحفه عملاً، ولقد مهدت له أمراً أمتع ما يكون به، أشعل ما
يكون عنه، ثم التفت إلى المهدي وقال: نعم يا ابن أخي، إذا حلف أبوك

أحسّه عمك، لأن أباك أقوى على الكفارات من عمك؟

قال المنصور: بلعني أن محمد بن عبدالله بن الحسن كتب إليك كتاباً

فقال عمرو: قد جاءني كتاب يشبه أن يكون كتابه.

قال المنصور: أجبتك؟

فقال عمرو: ألسب قد عرف رأيي في السيف أيام كتب تحلف إليّ؟

قال المنصور: أفتحلف؟

فقال عمرو: إن كدنتك تقية لأحلف لك تقية؟

قال المنصور أنت والله الصادق البار فهل لك من حاجته؟

فقال عمرو: نعم، لا تبعث إليّ حتى أجيتك.

قال المنصور: إذا لا تلقني أبداً.

فقال عمرو: هي حاجتي.

فاستودعه الله وهص، فاتبعه المنصور بصره، وقال:

كلكم يمشي رويد كلكم يطلب صيد

غير عمرو بن عبّيد^(١).

وكان عمرو بن عبّيد لا يتسامح مع أحد من المعتزلة إن هو عمل في خدمة العباسيين، وعندما ولي ولاية الأهوار أحد أصحابه - وهو شبيب بن شيبه قاطعه عمرو فلما رآه يوماً رفض أن يكلمه، ويروي الرواة أن شبيب

(١) - فصل الاعتزاز وطبقات المعتزلة، ص ٢٣٢ - ٢٣٥ ومروح الذهب، ج ٢، ص ٢٣٩ - ٢٤٠. وعبود الأخبار، مجلد ١، ص ٢٠٩، مجلد ٢، ص ٢٣٧. وآمالي المرتضى، ق ١، ص ١٧٤ - ١٧٥.

عطس في حصرة عمرو، فلم يقل له يرحمك الله، فجعل شيب يرفع صوته بعبارة. الحمد لله، ثم يكررها، فقال له عمرو «لو أعدتها حتى تخرج نفسك ما سمعت مني: رحك الله»^(١).

وكان غريق من فتيان المعتزلة ورجالاتها يجذون مناحرة العباسيين بالقتال والخروج عليهم بالسيف، ولكن مذهب عمرو في السمك، واستكمال شروط الخروج، وربما تجارب المشي أيام زيد بن عبي سنة ١٢٢ هـ / ٧٤٠ م ويحيى بن زيد سنة ١٢٥ هـ / ٧٤٢ م ويزيد بن الوليد سنة ١٢٦ هـ / ٧٤٣ م كلها كانت تريد من إصراره على الوقوف في تلك المرحلة عند المعارضة والمقاطعة للعباسيين، ولقد انتقد أبو عمرو الرعماني موقف عمرو بن عبيد هذا بل صاحبه قائلاً له: إني أحالك حباً. فقال عمرو: ولم؟ قال الرعماني: لأنك مطاع، ولا تاجر هذا الطاغية. فقال عمرو. ويحك، هل الحيد أشد من حندهم؟ ورحالي أشد من رحاهم؟ أما رأيت صنيعهم بملان وحدلاهم لملان؟.. والله لو ددت أن سيمين في بطني حتى يلعب مسحري.. كلما انتهيت إلى ذلك أعيداء، وأن الناس أقيموا على كتاب الله وسنة نبيه^(٢).

وقال أيوب الفزاري يوماً لعمرو بن عبيد: «ما تقول في رجل رضي بالصر على ذهاب ديه؟ فقال أن دك فقال أيوب وكيف ولو دعوت أحائك ثلاثون ألفاً؟ فقال عمرو. والله ما أعرف موقع ثلاثة إذا قالوا وفوا، ولو عرفتهم لكنت رابعهم»^(٣).

ويقال إن عمرو بن عبيد كان يشترط لتهام التمك من الخروج أن مجتمع له ثلاثمائة وبضعة عشر رجلاً من نوعه هو، وهم عدة الدين قاتلوا مع الرسول في

(١) - فصل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٣٦

(٢) - المصدر السابق، ص ٢٣٦.

(٣) - تاريخ الطبري، ج ٧، ص ٥٢٢، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٤٤ هـ.

غروة بدر فهرمو، أصعافهم من المشركين ويقان كذلك أن اشتراطه هذا النوع من الرحال - المماثل له - قد أدخل الطمأنينة على أبي جعفر المنصور، حتى قال ردأ على ما أسأه: «أن عمرو بن عبيد خارج عليك.. فقال: هو لا يرى أن يخرج عني إلا إذا وجد ثلثمائة وبضعة عشر رجلاً مثل نفسه، وذلك لا يكون»^(١)

ولقد كان ذلك هو ما حدث بالفعل، فلما مات عمرو بن عبيد سنة ١٤٤ هـ / ٧٦١ م بدأت ثورة المعتزلة ضد العباسيين سنة ١٤٥ هـ / ٧٦٢ م.

ثورة المدينة

قاد هذه الثورة محمد بن عبدالله بن الحسن، وهو الإمام الذي عقدت له المعتزلة والريضية وغيرهما الإمامة عندما اضطرب أمر الأمويين زمن مروان بن محمد، والذي بايعه العباسيون قبل أن يكتثوا بيعتهم له ويعتصبوا السلطة منه ومن المعتزلة وعامة المسلمين.

وكان النص الركية وأخوه إبراهيم قد اختبأ عن أعين بني العباس منذ سنة ١٣٢ هـ / ٧٤٩ م. وكان السماح يلح في طلبهما، ويكتب إلى أبيهما عبدالله بن الحسن يقول له عنهما ما قاله الشاعر:

أريد حياته ويريد قتي عديرك من حيلك من مراد^(٢)

ولكن طلب المنصور لهما كان أشد من طلب السفاح.. وكان نفر من بني هاشم يحضرون الأمر على المنصور بقولهم: إن اختفاء محمد راجع إلى معرفته بأنك قد بايعته من قبل بالخلافة فهو «يعلم أنك قد عرفته يطلب هذا الشأن قبل اليوم، فهو يخافك على نفسه، ولا يريد لك خلافاً.. ولكن نهرأ آخر

(١) - فصل الاعتراض وطبقات المعتزلة، ص ٢٣٢، وباب ذكر المعتزلة من كتاب والأمل، ص ٢٤.

(٢) - الأغاني، ج ٢٤، ص ٨٣١١.

حذر المنصور، وأباه أن النفس الزكية يستعد للخروج، وقال له: «والله ما آمن وثوبه عليك، وأنه لا ينام، قرّ رأيك فيه»..

ولقد اطلع المنصور عبدالله بن الحسن على كتاب بعثه النفس الزكية إلى هشام بن عمرو التعديني يدعوه فيه إلى نفسه، فحاول عبدالله بن الحسن، عبثاً أن يهدئ من مخاوف المنصور^(١).

وكان المنصور يعلم ما للنفس الزكية من سمعة حسنة بين المسلمين وما له في أعناق الكثيرين من بعة تمت بالشورى والاختار، كما كان مذهب المعتزلة في الاستعداد للتمكن من النجاح في الثورة والوثوب. ولقد استقر في نفوس الناس، حتى عامتهم أن خروج النفس الزكية أمر محتم حتى قبل: إهم «كأنوا يجدون حروجه على أبي جعفر في الرواية»^(٢) والمأثورات.. ولذلك قرر المنصور أن يحارب هذه الثورة المنتظرة بحطة ذات شعب ثلاث

أولاهما: أن تدس في صفوفها العيون كي تحترق المواقف والأشخاص.. ولقد أرسل يوماً رسولا إلى عمرو بن عبيد، بكتاب على لسان النفس الزكية، فقرأ عمرو الكتاب، ثم وضعه، ولما طلب الرسول الجواب قال له: ليس له جواب، قل لصاحبك: دعنا نحلس في هذا الطل ونشرب من هذا الماء البارد حتى تأتي آحالك في عافية، ولم تجر عليه حيلة المنصور ودسيسته^(٣)

ولكن مثل هذه حازت على عبدالله بن الحسن، والد النفس الزكية، فلقد بعث إليه المنصور عمبة بن سلم بن نافع بن الأزد الهنائي، بكتاب على لسان المعتزلة القاطنين بعض قرى نواحي خراسان، وأنح عقبة - وهو متسكر على عبدالله بن الحسن أن يكتب له جواباً إلى الأنصار الذين أرسلوه، فقال له

(١) - المصدر السابق، ج ٢٤، ص ٨٣١٢-٨٣١٣.

(٢) - تاريخ الطبري، ج ٧، ص ٥٥١، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٤٤ هـ.

(٣) - عيون الأخبار، مجلد ١، ص ٢٠٩.

عبدالله بن الحسن «أما الكتاب فإني لا أكتب إلى أحد، ولكن أنت كتابي إليهم، فاقرنهم السلام، وأخبرهم أن أبي حارح لوقت كذا.. وكذا..» فأسرع عتقة إلى المنصور وأخبره الخبر^(١).

وثابيتها: أن يصبق عليهم الحياق ويرهقهم من أمرهم عسراً فحتد العيون والحواسيس من رقيق الأعراب وجعل لأحدهم البعير، والآخر العيرين، وانطلقوا في مصان النمس الزكية وأحياه، في صورة عاري السيل والصليل وواردي المياه، يطهرون فجأة ويهرون سريعاً، ويتحسرون^(٢) حتى اضطر النفس الركبة أن يقيم بموطن إلا بقدر مسير البريد من موطنه هذا إلى العراق^(٣). ولقد اضطرت المطاردة إلى أن يزرع أقدار الأرض من المدينة إلى مكة إلى الكوفة إلى البصرة إلى عدن إلى السند راكباً البحر حيناً ومسالكاً الصحاري وشعاب الجبال أحياناً حتى لقد سقط منه ابنه الصغير من فوق قمة جبل بالحجار في إحدى المطاردات فمات، وحتى اضطر إلى التكر بالعمل في رفع الماء من بعض آبار المدينة، يناول أصحابه الماء وقد انعمس فيه إلى رأسه وحتى اضطر أخوه إبراهيم إلى الاحتباء من المنصور في الكوفة عندما هاجمها بحثاً عنه فلما ضاقت عليه الأرض فلم يجد ملجأً اضطر إلى التكر والخلوس على مائدة طعام المنصور^(٤).

وثالثتهما: العمل على التحصيل بثورتهم وحرواحهم قبل أن يكتمل لهم التمرين والاستعداد، ولتحقيق ذلك كان يطعمهم ويعريهم بالكتب المرورة على ألسن قواده وأنصاره إلى النمس الركبة «يدعونه إلى الطهور، ويخبرونه أنهم معه، فكان محمد (يصدق ذلك) ويقول لو التمينا مال إلي أنصواد

(١) - الأغاني، ج ٢٤، ص ٨٣١٤

(٢) - تاريخ الطبري، ج ٧، ص ٥١٩، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٤٤ هـ.

(٣) - المصدر السابق، ج ٧، ص ٥٣٤، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٤٤ هـ.

(٤) - المصدر السابق، ج ٧، ص ٥٥٢، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٤٥ هـ.

كلهم»^(١). وأيضاً باعتقاله أباهم عبدالله بن الحسن وأعمامهم حسن بن الحسن، وداوود بن الحسن، وإبراهيم بن الحسن، ومحمد بن عبدالله بن عمر بن عثمان بن عفان، وهو أخوهم لأُمهم: فاطمة بنت الحسن، وعدداً كبير من آل علي، شدهم المصور في الوثائق، ومعهم نحو من أربعمائة من القبائل الموالية لهم بالمدينة مثل جهينة ومريّة وغيرها، ساقهم إلى السجن باهاشمية في العراق حيث سجنوا في طلام دامن ودائم حتى كانوا لا يعرفون مواقيت الصلاة إلا بأحزاب كان يقوّمها علي بن الحسن، ثم بدأ يقتلهم واحداً بعد واحد بالتدريج..

وعندما قتلوا محمد بن عبدالله بن عمرو بن عثمان أحدوا رأسه فطافوا به في المدن، وكانوا يحملون للناس أنها رأس محمد بن عبدالله، موهمين إياهم أنه النفس الزكية، حتى يتحلل الناس من بيعتهم لهم، ويقلعون عن تعلقهم به وانتظارهم لخروجه وثورته على المصور..

ولقد أثمرت هذه الخطة، دانت الشعب الثلاث، التعجيل بخروج محمد بن عبدالله بن الحسن قبل إتمام الأعداء، حتى قبل الله من ذلك: «أن محمداً أخرج فحرق قبل وقته الذي فارق عليه أخاه إبراهيم» وأن أخرج المصور وعامله على المدينة رياح بن عثمان بن حيان المري «أخرج محمداً حتى عزم على الظهور»^(٢).

هكذا أجبرت خطة المصور النفس الزكية على إجهاض الاستعداد للخروج. فأعلن ثورته بالمدينة في أول رجب سنة ١٤٥ هـ / ٧٦٢ م ويصل لليتين بقيتا من حمادي الآخرة - ولقد اهتزت المدينة لظهوره فيها - وكانوا يبادون عليه: المهدي. المهدي - واضطرب الأمر حتى أسرع الناس

(١) المصدر السابق، ج ٧، ص ٥٥٩، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٤٥ هـ.

(٢) المصدر السابق، ج ٧، ص ٥٥٢، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٤٥ هـ.

لشراء الطعام، فباع النعصر حلي نسائه . وهجم محمد بن عبدالله بأنصاره على السجن فأفرج عمن فيه، ووضع الوالي وأصحابه مكانهم . واستولى على بيت المال.. وخطب في الناس خطبة أذان فيها اعتصام العباسيين للحكم وإخلافه، وأعلن «أن أحق الناس بالقيام بهذا الدين أباء المهاجرين الأولين والأنصار المواسين» وكان شعاره وشعار ثورته اللون الأبيض، فيتصن ويتصن الناس، على من كان السواد شعار العباسيين، وأعلن في الناس أن البيعة قد تمت له، وأنها عامة وشاملة، وقال : «والله ما جئت وفي الأرض مصر يعبد الله فيه إلا وقد أجدني في البيعة» وجعل في ولاية المدينة عثمان بن محمد بن خالد بن الربيع، وعلى قصائمه: عبد العزيز بن المطلب بن عبدالله المحزومي، وعلى شرطتها أبا القدوس عثمان بن عبيدالله بن عبدالله بن عمر بن الخطاب، وعلى ديوان العطاء عبدالله بن جعفر بن عبد الرحمن بن المسور بن مخزومة.. وأفتى بالخروج معه وتأييده مالك بن أنس، ولما سأله الناس: أن في أعناق بيعة لأبي جعفر؟ قال: «إياها بيعتم كارهين، وليس على كل كره يمين» فأسرع الناس إلى بيعة النفس الركية^(١) وبايعه العلويون، وولد جعفر وعقيل أبي طالب، وولد عمر بن الخطاب، وولد الزبير بن العوام، وسافر قريش، وأولاد الأنصار^(٢). وشرع يرسل الولاة من قبله إلى المدن والأقاليم، ويرسل الرسل والدعاة إلى الأنحاء، فولى على مكة الحسن بن معاوية بن عبدالله بن جعفر، وعلى اليمن: الحاسم بن إسحاق، وعلى الشام موسى بن عبدالله، وولي أمر السلاح: عبد العزيز بن الدارودي^(٣) وكان قد بعث بأخوته وأولاده إلى البلاد دعاء لبيعتهم ومشرين بطهوره وإمامته، فبعث إلى مصر علي

(١) - لمصدر السابق، ج ٧، ص ٥٥٢، ٥٥٤، ٥٥٦، ٥٦٠، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٤٥ هـ.

(٢) - مروج الذهب، ج ٢، ص ٢٣٣.

(٣) - تاريخ الطبري، ج ٧، ص ٥٦١، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٤٥ هـ.

بن محمد وإلى خراسان عبدالله بن محمد، وإلى اليمن الحسن بن محمد. وإلى
الجزيرة: موسى بن عبدالله، وإلى الوري يحيى بن عبدالله، وإلى المغرب: أدریس
بن عبدالله. كما أن البصرة كان بها أحوة إبراهيم بن عبدالله بن الحسن^(١).

ولقد وصل حمر ظهور النفس الركية إلى المنصور وهو بمكان على نهر
دجلة يدعي "الخلد" فاستشار أصحابه، فبشروه بفشل ثورة محمد بن عبد
الله، لأن المدينة لا تملك مقومات الصمود والصبر على الحصار فهي بلد لا
مال فيها ولا رجا فيها ولا سلاح وأهلها "ليوابأهل حرب بحمهم شان
أنفسهم" وطلبوا منه أن يوجه جيشه ويجمع جموعه لما سيحدث بالبصرة،
مركز الاعتزال وشيعة العلويين.. فشرع المنصور في ذلك لساعته.. كما شرع
في حصر المدينة اقتصادياً، فمنع الطعام والحبوب التي تأتي المدينة من الشام
عن طريق حصارها عند وادي القري^(٢)، وطلب إلى ولي مصر أن يسد خليج
أمير المؤمنين الذي حصره عمرو بن العاص عام الرمادة سنة ٣٣هـ / ٦٥٣م
كي تصل عن طريقه الحبوب والعداء من مصر إلى بحر القلزم، أمر بسده
حتى لا يأتي إلى المدينة مدد من أنصار النفس الركية بمصر^(٣) ثم كتب
إلى كل أمراء البلاد أن يرسلوا إليه الأجناد، بحيث يتوالى وصولها كل يوم،
وكانت الكوفة مركز التجمع والاستعداد لخروج البصرة وثورتها المنتظرة

أما المدينة فلقد أرسل إليها جيشاً من حشد خراسان، بقوده عيسى بن
موسى بن محمد ابن علي بن عبد الله بن العباس، ومعه محمد بن أبي العباس
الصمعي وحمر هذا الجيش تجهزاً عالياً، وأغدق عليه المال والمهرة والسلاح
والخيال والبعال..

(١) - مروج الذهب، ج ٢، ص ٢٣٤.

(٢) تاريخ الطبري، ج ٧، ص ٥٧٨، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٤٥هـ.

(٣) الفلقشندي، صبح الأعشى، ج ٣، ص ٢٩٨.

ولقد أدرك النفس الركية حرج مركزه في المدينة، وصعب إمكانياتها في الصمود والقتال، فاستشار أنصاره، فحذ البعض الخروج عنها إلى مصر، وقالوا له: "الست تعلم أنك أقل بلاد الله قرناً وطعاماً وسلاحاً وأصعبها رجالاً؟ فقال بلى، فقالوا تعلم أنك تقاتل أشد بلاد الله رجالاً وأكثرها مالاً وسلاحاً؟ فقال بلى، فقالوا الرأي أن تسير بمن معك حتى تأتي مصر، فوالله لا يدرك راد، فيقاتل الرجل بمثل سلاحه وكراعته ورجاله وماله". ولكن بهراً من أهل المدينة استعاضوا بالله من الخروج منها، فهي مدينة الرسول، وروى أحدهم عن الرسول حديثاً يقول فيه "رأيتني في درع حصينة، فأولتها: المدينة". . وطلبوا منه أن يبقى في مدينة الرسول، فهي الدرع الحصينة.

ولم يكن أنصار النفس الركية يشكون من قلة، فإلى جانب أهل المدينة، عامة كانت معه كل القنائل التي تحيط بها، ومن بينها: حهينة، ومزينة، وسليم، ويومو بكر، واسلم، وعمار. ولكن المدينة لم تكن صالحة للصمود في الحصار، خاصة بعد أن قطعت عنها إمدادات مصر والشام.

وبعد بدأ جيش المنصور حصاره لها في اليوم الثاني عشر من رمضان سنة ١٤٥ هـ فسد مداخلها بالخيول والرجال والسلاح إلا منفذاً واحداً في ناحية مسجداً أبي الخراج كي يمر منه من يرغب في الهرب من جيش محمد بن عبد الله أو أهل المدينة. ولما اشتد الحصار حطب النفس الركية في أنصاره، وقال: "أيها الناس، أن هذا الرجل (عيسى بن موسى) - قد قرب منكم في عدد وعدة، وقد حللتم من بيعتي، فمن أحب المقام فليهم ومن أحب الانصراف فليصرف. فتسللوا حتى بقي في شردمة ليست بالكثيرة" بعد أن كانوا نحواً من مائة ألف.

ودار القتال شديداً بين الفريقين، وأبلى أصحاب محمد بن عبد الله بلاء

حسباً وكان على راياتهم شعار النبي يوم حنين "أحد، أحد،" ولكنهم هزموا في يوم الاثنين، الرابع عشر من رمضان سنة ١٤٥ هـ وقتل النفس الركية، وقطعت رأسه فأرسلت إلى المنصور، حيث طيف بها الأفاق.. أما أصحابه الذين صمدوا معه في القتال فقتلوا، ثم صلبوا صفين على حابي الطريق ما بين "ثنية الوداع" حتى دار عمر بن عبد العزيز، ووقف أمام كل صليب حارس يحول دون الخثة ودون أهلها حتى لا يواروها التراب، ودام ذلك ثلاثة أيام حتى بأدى الناس من الرائحة، فأمر عيسى بن موسى بالجثث فألقيت من فوق جبل سلع لتسقط في "المرح" مقبرة اليهود^(١)

وهكذا أحققت هذه الثورة التي قادها النفس الركية كي يعيد بها الخلافة شوري، وأجهضت عندما فقدت شرط التمكّن الذي كان عمرو بن عبيد شديد الحرص على التمسك به والمأكيد عليه

ثورة البصرة:

لم تكن ثورة البصرة التي قادها إبراهيم بن عبد الله بن الحسن، أخو النفس الركية، مستقلة عن ثورة المدينة التي تحدثنا عنها، بل كانت جزءاً منها وتابعة لها. فلقد كان محمد وإبراهيم معاً، يدبران ويختصيان، كما كانا عصوين في تنظيم المعتزلة ومن أئمة هذا التنظيم.. ولقد كان الأهل المضروب بينهما لإعلان الثورة في الحجار والمراق في آن واحد لم يمن بعد عندما نجحت حطة المنصور في إحمار النفس الركية على التعجيل بظهوره وإعلان ثورته بالمدينة، ولذلك يروي البعض أن نبأ ظهور النفس الزكية عندما جاء إلى إبراهيم بالبصرة، مع أمره له بالظهور وإعلان الثورة هو أيضاً، أصاب إبراهيم

(١) تاريخ الطبري، ج ٧، ص ٥٧٧ ٥٨٥، ٥٩٠، ٥٩٧، ٥٩٩، ٦٠١، ٦٠٣، طعة المعارف، أحداث سنة ١٤٥ هـ

الرعب والغم والوجوم . ولكن أصحابه سهدوا له عليه الأمر..^(١)، وكان إبراهيم مختفياً قبل ذلك في البصرة، يتردد بينها وبين الكوفة، ويأخذ البيعة لأخيه النفس الزكية بأمر المؤمنين.. وكان والي البصرة من قبل أبي جعفر المنصور - سفيان بن معاوية - يميل إلى غص الطرف عن نشاطه الثوري ضد الدولة، بل لقد قيل انه بايعه سرا، وضلل اثنين من قادة المنصور كان قد حضرا يرقان الأمر ويتحسان أخبار إبراهيم، وفي الليلة التي ظهر فيها إبراهيم، أول ليلة من رمضان سنة ١٤٥هـ / ٧٦٢م، دعاها سفيان عنده، فاحتبسهما حتى يسهل لإبراهيم الخروج، فخرج إبراهيم بأنصاره، واقتحم السجس فأخرج من فيه من المعارضين، وكانت عدة جند جيش إبراهيم الذين يأخذون العطاء من ديوانه يوم خرج أربعة آلاف، فيهم كوكبة من عرسان المعتزلة وابرر المقانيلين الذين قتل بعضهم في ثورة يريد من الوليد وما بعدها من الوقائع وأيام اللقاء..

ولقد استقر الأمر لإبراهيم في البصرة والأهوار وفارس وأكثر سواد العراق، ولما بلغه خبر مقتل النفس الزكية، حوّل أنصاره البيعة بالإمامة له، وازدادت عزيمتهم وتصميمهم على قتال المنصور، لأن من يقتل النفس الزكية لا بد أن يكون جديراً بالعداء مستوجباً للقتال، وبعثرة الطري فان إبراهيم لما أثناه نعي أخيه.. أحبر الناس.. فازدادوا في قتال أبي جعفر المنصور بصيرة^(٢)، وكان ذلك بعد العيد..

والتقى إبراهيم بجيشه مع جيش المنصور في 'ناصري' من أرض 'الطلف' على مائة ستة عشر فرسحا من الكوفة^(٣)، وكان على جيش المنصور عيسى

(١) - المصدر السابق، ج ٧، ص ٦٢٨، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٤٥ هـ.

(٢) - مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ١٥٤.

(٣) - مروج الذهب، ج ٢، ص ٢٣٥.

بن موسى، الذي قاتل النفس الركية بالمدينة في رمضان. وكاد النصر أن يكون من نصيب إبراهيم وجيشه، بل لقد بدأ أصحاب عيسى بن موسى من الفرار.. وكان الحر شديداً، فتصايق إبراهيم "قبائله الزرد"، فمكث أزراره، فسرل الرد إلى ما تحت ثدييه، وحسر عن لبتة^(١)، فأنته بشابة عائرة - أي نبل لا يدري من رمى به - فأصابه في لبتة، فعانق فرسه، وتقهقر، فاستدار أصحاب عيسى بن موسى، وشعل أصحاب إبراهيم بأمره، فدارت الدائرة عليهم، "فقتل إبراهيم وقتلوا عن آخرهم، وقتلت المعتزلة بين يديه سرا وكان فيهم بشير الرجال من أئمة المعتزلة يقاتل بين يدي إبراهيم، وعليه مدرعة صوف، متقلداً سيفاً حمائله تسعة، تشبهها بعمار بن ياسر... وكان بشير راهداً، سمي بالرجال لأنه كانت له رحدة الحج كل عام، وهو القاتل يعبر عن بعصه للمصور. أن في قلبي حرارة لا يسكنها إلا برد العدل أو حر السيف"^(٢)... ولقد أسكنها حر السيف عندما قاتل ثم قتل مع وحوه أصحابه في يوم الاثنين لخمس ليال بمن من دي المعدة سنة ١٤٥ هـ أي بعد ظهور إبراهيم في البصرة بثلاثة أشهر إلا خمسة أيام

والدور الذي نهض به قادة المعتزلة في ثورة البصرة يتحدث عنه قتال رجالهم في معارك هذه الثورة، وخاصة يومها الأخير، كما يتحدث عن دورهم في اجهاز الإداري والعسكري الذي أقامته هذه الثورة منذ إعلانه، فكانت قياده الشرطة في المعتزلة، بولاها إبراهيم بن سميلة العشمي، وكان خليفة إبراهيم بن عبد الله بن الحسن وكان على القضاء عباد بن مصور.. أما مهدة الجيش فكان عليها المصاء بن القاسم الشعبي وكان صاحب راية القتال عبد الله بن خالد بن عبد الله الحنيلي.. وكان الوالي علي فارس:

(١) - لبتة: موضع القلادة من الصدر.

(٢) مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ١٥٤. وفصل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص

المعتزلة، هم مدرسة البغداديين على وجه التحديد

ففي خلافة المأمون حرق وثار الإمام الريدي محمد بن إبراهيم بن طباطبا المتوفي سنة ١٩٩هـ / سنة ٨١٤م. وبعد موته بايعت الزيدية لمحمد بن محمد بن زيد بن علي. كما ظهرت في بلاد الطالقان في حراسان دعوة زيدية قدها محمد بن القاسم بن عمرو بن علي بن الحسين سنة ٢١٩هـ / ٨٣٤م، فبايعه الزيدية إماماً مهدياً وفي سنة ٢٥٠هـ / ٨٦٤م ظهر في الكوفة يحيى بن عمرو بن الحسين بن عبد الله بن إسماعيل بن جعفر بن أبي طالب، وقاد الزيدية في ثورته وثورتهم ضد العباسيين. وفي نفس التاريخ قامت دولة زيدية، كشيرة لثورة زيدية، في طبرستان ٢٥٠-٣١٦هـ / ٨٦٤-٩٢٨م. وفي سنة ٢٨٨هـ / ٩٠٠م تأسست في صنعاء، باليمن أشهر دول الزيدية وأهمها، عندما بويع بالإمامة يحيى بن الحسين سنة ٢٨٨هـ / ٩٠٠م، وهي الدولة التي ظلت قائمة حتى أسقطتها ثورة اليمن سنة ١٩٦٢م

كان هذا هو الاستمرار الريدي في المقامه المسلحه والخروج.. أما المعتزله هم - انكر الامه او امة - لا أخرى لم يكن من بد لها الخروج الى خارج، وربما لفقد شرط التمكن وتخفيف ضمان السحاح، وربما لعرة الفشل فيما تقدم لهم من ثورات، وربما لترايد النشاط الفكري والعقلي الذي استدعاه قيام التحديات الفكرية التي ظهرت من الشعوبية وفرق المائوية والمحوس، وكذلك العنوصية والساطرة، ثم النصارى واليهود وما تطله ذلك من الاهتمام بالفلسفة، وفلسفة اليونان خاصة، وأدوات الحدس العقلي... ومنطق ارسطو بالذات، مما طع المعتزلة بالطابع الفلسفي العالبي، وكثير في صفوفها الفلاسفة والحكماء، وباعد بينها وبين جماهير العامة، فابتعدت بها عن امتلاك وقود الثورة، وأثقل خطها على درب الثورة بقيود الحكمة والرياسة التي هي

شأن الفلاسفة وطابع أصحاب النظر العقلي وديدن الحكماء،

أما السبل التي سلكتها المعتزلة في معارضة الدولة العباسية، فلقد كانت
كثيرة ومتنوعة.

فهم قد صدوا للمكر الشعبي الذي أسفر عن وجهه، كذلك الذي استمر
بمذاهب الفرس وفكرها الديني القديم، وما ادخله أصحاب هذا الفكر
في المجتمع العباسي من رندقة ومحلل والحاد ومجون، استخدموها كأسلحة
لتسفيه أحلام العرب وهدم عقائد الإسلام . ومن يقرأ الجزء الخامس من
(المعني) لقاصي القصاة عبد الجبار بن أحمد يعلم جهد المعتزلة في محاربة الفرق
التي ظهرت في ذلك العصر كي تبحث العروة والإسلام من الأساس ..

وهم قد ظلوا على موقف التقد والمعارضة للعباسيين، مما جر عبيهم
الاصطهاد والسجن والتعذيب، ولقد استمر ذلك حتى عهد المأمون
(١٩٨ ـ ٢١٨هـ / ٨١٣ ـ ٨٣٣م)، فدخل السجن في عهد الرشيد أبرز قادة
المعتزلة ومفكرهم، سجنهم بالحمة، وأصدر أوامره بجمع فكرهم والحمل
في نظرياتهم، وتحريم علم الكلام، الذي كانوا هم فرسانه وأول من أنشأه
في الثقافة الإسلامية، حتى اضطر - كما سبق أن ذكرنا في القسم الأول من
هذه الدراسة - إلى الإفراج عن نهر منهم كي ينظروا "السمنية" في بلاط
ملك السند عندما تحدى فكر الإسلام، وأرسل بذلك إلى الرشيد .. ومن
الذين سجنوا في ذلك العهد بشر بن المعتز، وثمامة بن أشرس وغيرهما
كثيرون ..

على أن أهم مظهر يجسد معارضة المعتزلة للعباسيين في ذلك العصر كان
تأسيس مدرسة المعتزلة البعداديين .. تلك المدرسة التي كان تأسيسها في
النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، أي عقب فشل ثورة سنة ١٤٥هـ /
٧٦٢م، والتي كان مؤسسها بشر بن المعتز (الموفي سنة ١٢٠هـ / ٨٢٥م).

وكل الذين أرحوا للمقالات، وكذلك الذين أشاروا إلى دراساتهم إلى المعتزلة ومدارسها وتياراتها، يتحدثون عن وجود مدرستين في صفوف المعتزلة.. على المعهد العباسي، مدرسة البصريين ومدرسة البغداديين.. دون أن يذكر واحد منهم الأسباب التي أوجدت تلك الخلافات الفكرية، مما استتبع قيام مدرستين في إطار الاعتزال..

وقبل أن يقدم تفسير هذه الظاهرة، نود أن نشير إلى أن هذه التسميات - البصريين والبغداديين - لا تعني أن هذا التمايز والاختلاف قد حكته أسباب جغرافية، فمن بين من عاش ببغداد من أئمة المعتزلة من كان في تيار المعتزلة البصريين، ومن بين المعتزلة البغداديين من لم يكن مستقره في بغداد فهما مدرستان تتمايزان فكرياً، لا جغرافياً. أما سر تسمية إحداهما بالمعتزلة البصريين والثانية بالبغداديين فراجع إلى القصة التي من أجلها تم هذا التمايز والاختلاف في إطار الاعتزال..

فلقد مر في الحديث عن الفصل، والأفصل، والمفصول. بانقسم الثاني من هذه المدارس - أن قامى الاعتزلة، أي أواخر الذين - قروا عصر تأسيس بغداد (١٤٥هـ - ٧٦٢م) على يد المنصور العباسي، كانوا يفضلون: أن بكر، فعمر فعلاً فعثمان - وإن مدرسة المعتزلة البغداديين، أي الذين طهروا في العصر العباسي، بعد تأسيس بغداد، قد اجتمعوا على تفضيل علي بن أبي طالب على سائر الصحابة فتفصيل علي كان هو القصة التي أوجدت ما سمي بمدرسة المعتزلة البغداديين، وهي قصة أثارها هذا الممر من أئمة المعتزلة في العصر العباسي عندما اعتصب العباسيون السلطة وضربوا وقهروا الثورة المعتزلية التي كان العلويون محاربون فيها مع المعتزلة، ثم استمروا في قهر ثورات العلويين، ريديه وغير ريديه - ومارسوا صدهم ما مارسه الأمويون ضد الهاشميين.. فكان تفضيل مدرسة البغداديين المعتزلية لعلي بن أبي طالب موقفاً سياسياً تعاطفت فيه وبه هذه المدرسة مع العلويين

المصطفيين، واتخذت به موقفاً صاوئاً ومعارضاً لسلوك العباسيين هءا، بعد أن عجزت عن الماواة والمعارضة بالثورة والسيف والخروج.. فهو إذاً موقف سياسي، وليس مجرد حدل عقيم حول قصة عقيمة عفا عليها الدهر وتجاوزها الزمان...

أما مدرسة المعتزلة البصريين فإنها هي التي استمر أعلامها يرون في التفضيل، وترتيب الصحابة فيه، نفس مذهب أسلافهم الذين عاشوا قبل تأسيس بغداد، أي قبل العصر العاسي، وسميت "بالصريين" لان الصرة كانت في ذلك التاريخ السابق موطن قيادة المعتزلة الذين قرروا هذا المذهب في التفضيل..

فهذا التمايز والخلاف الذي حدث بين المعتزلة، كان المطهر المجسد للموقف السياسي الذي اتخذه من الدولة العباسية، عندما كان رفضهم لحكم العاسي عبر عنه تأسيس مدرسة البغداديين الراضة لقهرسي العاس لثورات العلويين وشبهاتهم السياسي، وهو الرفض الذي استمر في المعير عن المواقف العام الممترزة، حتى جاءت أواخر رات حكم الرشيد، فبدأ في المعتزلة تيار يهادن العباسيين، ثم يصحهم قدراً متزايداً وبامياً من التأيد، فتطور هذا التيار في مدرسة المعتزلة البصريين

وإذا كانت نشأة مدرسة المعتزلة البغداديين قد ارتبط بالسياسة كما أشرفت، فإن الحال كان كذلك أيضاً في نشأة مدرسة المعتزلة البصريين. فقد أشرف من قل إلى أن اغتصاب العباسيين للسلطة والدولة والثورة من المعتزلة كان ثمرة لعبة تيار العصر الشعبي الخراساني، الذي قاده أبو مسلم الخراساني، على التيار القومي العقلافي الذي كان يمثلته المعتزلة ومن والاهم، ولم يؤد قتل المنصور لأبي مسلم (١٣٧هـ / ٧٥٤م) إلى تخليص الدولة من نمود ذلك التيار، وإنما الذي حدث هو استبدال قبضة أبي مسلم العسكرية المطة في

تعاملها مع الخلفاء الذين صنعهم، بقصة البرامكة الناعمة المترفة التي تملك الوزارة والنفوذ، وتحتضن التيارات الفكرية الشعبية، وترعى أصحاب العقائد القديمة والنحل التي يناصبها المعتزلة العداوة.. وبذلك فإننا نريد أن نلفت النظر إلى ذلك العام (١٨٨ هـ / سنة ٨٠٣ م) الذي تحلص فيه الرشيد من نفوذ هذه الأسرة وحكمها بما سمي " بكنة البرامكة " وإن نؤرخ به لعهد جديد بدأ فيه العباسيون مرحلة حاولوا فيها الإفلات من قبضة التيار الشعبي الخراساني الذي صنع خلافاتهم، وإن يقيموا نوعاً من التوازن بين عناصر الأمة والأصول الحضارية لأجناس رعاياها، وذلك طبعاً لاسترداد السلطة والنفوذ الذي استأثرت به الأسرة الرمكية، وتقرباً إلى العناصر المعارضة والثائرة، لبلورة الشخصية الموحدة للأمة الواحدة، مستفيدين من حالة الرخاء والأمن التي سادت عصر الرشيد، والتي جعلت الدولة لا تحتاج كثيراً، كما كان الحال في الماضي للقبضة الخشنة للجنود الخراسانيين.

وبحسب نريد أن نربط بين التحلص من نفوذ البرامكة، وبين إفراج الرشيد، بشكل جماعي، عن أئمة المعتزلة المسجونين، فليس ما تقدمه كتب المقالات والفرق من سبب لذلك بالمقنع وحده، فهي تقول: إنه أفرج عنهم لينظروا رجلاً من السنية في بلاط ملك السد " وتلك، لعمري، مهمة لا تحتاج للإفراج عن حزب سياسي وعرقة مدمية بكاملها، وتخفيف ما فرض عليها وعلى فكرها ونشاطها من قيود. إذ أن ذلك الهدف المتواضع يكفي فيه الإفراج عن مناظر أو اثنين، مثلاً أما إطلاق سراح المعتزلة، أعداء الشعبية، والذين قابلوا صد سيطرة الجند الخراساني على الدولة العربية الإسلامية، فإننا نراه ثمرة من ثمرات الجهد الذي بذله الرشيد لتخليص الدولة من تلك السيطرة التي كانت للشعبوية عليها بنكته للبرامكة سنة ١٨٨ هـ / ٨٠٤ م.

عمروس شداد كما كان هناك كثيرون من الفرسان، ورماة الحديق^(١)، الذين يتحدث عنهم الطلحي والحاحط والقاضي عبد الجبار. ولما أهرمت الثورة فر عدد من الذين نجوا من القتال إلى بلاد المغرب. وعيهم

بعض أولاد بشير الرحال. فلحقوا بمعتزلتها، وأسهموا في نشر الاعتزال هناك^(٢).

هكذا قامت ثورة المعتزلة ضد المصور سنة ١٤٥ هـ فاستمرت ما بين المدينة والبصرة مدة شهر قبل أن تهرم أمام تفوق جند الخرمانيين، وهكذا أضاف المعتزلة إلى قائمة الأئمة الذين استحقوا الإمامة بالاحتيار والسعة، والعقد: محمد بن عبد الله بن الحسن، وأخاه إبراهيم، لأهم. كما يقول القاضي عبد الجبار: "ثبت في حملتهم من يصح بيعته إمامة الإمام، خصوصاً إبراهيم، فإن عامة أصحابه كان من المعتزلة"^(٣).

ثانياً: حقبة المعارضة والتأييد

كانت ثورة المعتزلة سنة ١٤٥ هـ / ٧٦٢ م هي آخر ثورات المعتزلة المسلحة، ومهاية نشاطهم المسلح ضد العباسيين، وبعدها تميز نشاطهم من نشاط الريدية، وبدأت الريدية تواصل مسيرة الخروج والمقاومة المسلحة، منفردة بقيادة ذلك النمط من أنماط التغيير للسلطة، ومحتفظة في ذات الوقت بعلاقات فكرية تربطها بالمعتزلة، وتمتعه، في نشاطها هذا، بتأييد قطاع من

(١) الحديق، تضبط بفتح الحاء والذال، وخداقة: سواد العين الأعظم والمراد مهرة الرماة

(٢) - فصل الاعتزال وصفات المعتزلة، ص ٢١٢ - ٢١٥ وتاريخ الطبري، ج ٧، ص ٦٢٢ - ٦٢٤، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٣، ٦٣٨، ٦٤٦، ٦٤٧ طبعة معارف، أحداث سنة ١٤٥ هـ وباب ذكر المعتزلة، من كتاب المهة والأمل، ص ٢٤.

(٣) المعني، ج ٢٠، ق ٢، ص ١٤٩.

ويؤكد مذهبها هذا أن الرواية تذكر أن الرشيد قد اعتقل بشر بن المعتز
لأنه قيل له، أن بشراً "رافضياً"، أي علوي، فلي قال بشر في سجنه شعراً
يوضح مذهبه وجاء في هذا الشعر قوله عن مذهب المعتزلة:

لسنا من الرافضة العجلة ولا من المرجئة الجفافة
لا مفرطين، بل نرى "الصديقاً" مقدماً والمرضى "العاروقاً"
نبراً من همرو ومن معاوية

ونقل هذا القول إلى الرشيد "فأعرج عنه" "... فهو إخراج سياسي، لأسباب
فكرية وسياسية، وهو تعبير عن تحول جرنبي في موقف الدولة من المعتزلة،
حاشية ثمرة لضرب النفوذ الشعبي الذي كان الرامكة يمثلونه حقيقة ويرعونته
عملياً في أوساط الفكر والأدب ودواوين الحكم سداد ومختلف الأقاليم..

وبحسب نقول أن هذا التحول في موقف الدولة العباسية كان جزئياً، ولم
يكن كلياً، لأننا نقيسه بمقاييس المعتزلة الفكرية والسياسية، فهم لم يزلوا على
موقفهم من أن نظام الحكم العباسي ملكي وراثي. وليس ما خلافة الشورية،
وعلى موقفهم من معارضة قهر العباسيين للعلويين واستبعادهم لهم من
مركز الحكم ودوائر النفوذ والتأثير.. ولذلك فإن إطلاق الرشيد لسراح
المعتزلة لم يمه معارضة المعتزلة للحكم العباسي، إذ استمرت المعارضة، بل
والرفض، قائمين في صفوف المعتزلة، ينمو ويتطور في شكل مدرسة المعتزلة
المصريين، وخاصة في عهد المأمون (١٨٩-٢١٨ هـ / ٨١٣-٨٣٣ م)
والعنتصم (٢١٨-٢٢٨ هـ / ٨٣٣-٨٤٢ م) والواثق (٢٢٨-٢٣٣ هـ /
٨٤٢-٨٤٧ م) وهم الخلفاء الذين تعاطفوا مع الفكر الاعتزالي، وبلغ نفوذ
المعتزلة على عهدهم قمة ما بلغه من أرواح...

وإذا شئنا أمثلة نصر بها لمعارضة المعتزلة البغداديين، بل ورفضهم لسلطة الدولة العباسية، ومقاطعتهم أجهزة دولهم ووظائف دواوينها وإدانتهم لنمط الحياة فيها.. فإن هناك الكثير من هذه الأمثلة. همها، على سبيل المثال:

١. موقف أبي موسى عيسى بن صبيح المرداد (المتوفى سنة ٢٢٦هـ سنة ٨٤٠م) على عهد المعتصم. ولقد كان المرداد زاهداً عادداً، حتى لم يراهب المعتزلة. وكان موقفه من العباسيين، بمن فيهم المعتصم، الذي كان معتزلياً، هو موقف الرفض والإدانة، بل لقد أفتى بكفر من يخدم الدولة وسلطانها، وحكم أنه لا يرث ولا يورث، على حين أن غيره من البغداديين المعتزلة كان يقول، فقط، بهسق "من لا يس السلطان" حتى من المعتزلة البصريين. . والبغدادى يحكى هذا الرأي عن المرداد، ويعجب كيف لم يقتله العباسيون، فيقول " والعجب من سلطان زمانه، كيف ترى قتله، مع تكبيره إياه وتكبير من خالطه؟" (١).

٢. موقف أبي محمد جعفر بن مشر الثقفى (المتوفى سنة ٢٣٤هـ/ سنة ٨٤٨م)، على عهد الواثق. الذي كان معتزلياً أيضاً. فلقد رفض ابن مشر أن يتعاون مع الدولة، أو أن يلي القضاء فيها، واستنكر قول هداياها، بل ورفض أن يستقبل الوزير المعتزلى احمد أبى دؤاد. ولما قال الواثق لاس دؤاد: "لم لا تولي أصحابي - أي المعتزلة - القضاء، كما تولي غيرهم؟". قال ابن أبى دؤاد: "يا أمير المؤمنين، إن أصحابك يمتنعون من ذلك، وهذا جعفر بن مشر، وجهت إليه بعشرة آلاف درهم فأبى أن يقبلها، فذهبت إليه بنفسى، واستأذنت، فأبى أن يأذن

لي، فدخلت من غير إذن، فسل سيمه في وجهي، وقال: الآن حل لي
قبتك . فأنصرفت عنه فكيف أولي القضاء مثله؟^(١).

٣. ومثل جعفر بن بشر، في موقفه، موقف أبي الفضل جعفر بن حر
الحمداي (١٧٧ - ٢٣٦ هـ - ٧٩٣ - ٨٥٠ م)، فعندما تمذهب بمذهب
المعتزلة البعديين، ترك مناصبه في الدولة، وكاتب من كبار المناصب
وتخلص من الأموال التي احتارها أثناء ملاسته لخدمة الدولة، حول
ما كان منها ملاس يترها جده في قصص تروي عن موقف
دونه مواقف القديسين^(٢).

٤. موقف أبي عمران موسى بن الرقاش - من الطبقة السابعة في
طبقات المعتزلة، وكان يُقيم الدولة العباسية تقييماً يرى به أن
دارها "دار كفر" ويحرم "المكاسب" التي تأتي في ظلها وطل سلطتها
وسلطتها^(٣).

٥. موقف محمد بن إسماعيل العسكري، من الطبقة السابعة في رجالات
المعتزلة، وكان يناوئ الدولة العباسية، ويحمر شأنها، إلى الحد
الذي وصف فيه كتاب السلطان بقوله: " هذا الكتاب أهون علي
من التراب"^(٤).

٦. موقف سعيد بن حميد بن بحر - "وكان وحياً من وجوه المعتزلة .
فلما أدت معارضة لأحمد بن أبي دؤاد إلى دخوله السجن عندما اتهم

(١) - فصل الاعتراف وطبقات المعتزلة، ص ٢٦٩ وباب ذكر المعتزلة، ص ٤٤

(٢) - آدم متر، الحصار الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج ٢، ص ٨٦ ترجمة د
محمد عبد هادي أبو ريده، طبعة بيروت، سنة ١٩٦٧ م

(٣) - باب ذكر المعتزلة، ص ٤٤.

(٤) المصدر السابق، ص ٤٠.

اس أبي دؤاد بالشعوبية والريادة ولقد هجا ابن أبي دؤاد بقصيدة قال فيها.

لقد أصبحت تنسب في إباد بأن يكني أبوك: أبا دؤاد
فلو كان اسمه عمرو بن عدي دعيت إلى زيد أو مراد
لئن أفسدت بالتخويف عيبي لما أصلحت أصلك في إباد
وإن تك قد أصبحت طريف مال فبخلك باليسير من التلاد^١

فهذه أمثلة من مواقف المعتزلة البغداديين الذين طلوا على رفضهم للسلطة العباسية، والمعارضة لها، والمقاطعة لجهاز حكومتها، والذين كان تفصيلهم لعلي بن أبي طالب وتقديمهم له، وتعاطفهم مع العلويين حتى سموا شيعة المعتزلة - موقفاً سياسياً رفضوا به سلطة بني العباس وسلطانهم..

أما تيار المعتزلة الذي ظل، في قضية التفصيل، على مذهب قدماء المعتزلة من أهل البصرة، والذي سمي لذلك بالمعتزلة البصريين، فميراً له عن تيار المعتزلة البغداديين، فلقد اختلفت الدولة العباسية، خاصة في عهد المأمون، والمعتصم، والواثق موقف المساندة والتأييد

ولم يكن تأييده هذا يعني التحلي عن فكر المعتزلة في الإمامة ورفض النظام الملكي في توارث الخلافة، لأن عهد المأمون - من وجهة نظر هذا التيار - كان يمثل تغييراً أساسياً في طبيعة السلطة يستدعي، بالتعبئة، تغييراً أساسياً في الموقف منها والتقييم لها - ونحن نستطيع أن نكشف هذا التعبير الذي طرأ على السلطة في حقيقتين رئيسيتين:

الأولى أن موقف السلطة من نظام توارث العرش قد طرأ عليه تعبير

يبتعد بها عن طبيعة النظام الملكي. فلقد مر بنا رفض عمرو بن عبيد لعهد المصور لابنه المهدي بولاية العهد، لأنه لا يصلح لها، ولأنه في إطار الوراثة، وهو الأمر الذي يرفضه أغلب مفكري الإسلام، كما أشرنا عند الحديث عن ولاية العهد، إذ سمعوا أن يعهد الإمام بها إلى أحد من أصوله أو فروعها، وجعلوا لمضاء ذلك مشروطاً برأي أهل الاختيار أي جعلوا العهد كلا عهد...

أما التعبير الذي أحدثه المأمون فكان ذلك الذي قام به في سنة ٢٠٢ هـ سنة ٨١٧م عندما أمهى الموقف العباسي التقليدي الذي يمارس الاصطهاد والقتل ضد العلويين، فعقد ولاية العهد إلى أمام عنوي هو عبي بن موسى الرضا، وعقد له على ابنته كذلك^(١). حتى لقد ثار ضده أمراء بني العباس، واتهموه بالشيع، وقالوا في ذلك شعراً هجوه به.. فقال فيه عمه إبراهيم بن المهدي، المعروف بابن شكلة.

وإذا الشيعي حُجِّمَ في مقال فسرك أن ييوح بذات نصه

فصل على النبي وصاحبيه وريره وجاريه برمه

فرد عليه المأمون هاجباً إياه بقوله:

وإذا المرجى سرك أن تراه يموت لحينه من قبل موته

فحدد عنده ذكرى علي وصل على النبي والبيته^(٢)

ولن يقدح في موقف المأمون هذا أن علي بن موسى الرضا قد مات قبل المأمون، فلم يل الخلافة، وأن العهد بها قد كان من نصيب المعتصم العباسي، لأن العهد وإذا ما تم عن رضا من أهل الاختيار فهو غير مردود ولا مرفوض

(١) - تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ١٩٨ - ١٩٩.

(٢) - مروج الذهب، ج ٢، ص ٢٢٩ - ٢٣٠.

في مذهب أهل العدد والتوحيد فبحسب أمام تعير حقيقي في موقف السلطة من العلويين..

كما لا يقدح في موقف المأمون أن طريقه إلى الخلافة لم يكن الاختيار والبيعة والعمد على النحو الذي يقول به المعتزلة، لأننا قد سبق وأشرنا إلى توليهم لعمر بن عبد العزيز، عندما قالوا إنه استحق الإمامة بعدله وإن كان قد باها بعهد من سبقه من أمراء الحور الأمويين..

والثانية أن المأمون كان على مذهب المعتزلة، ومن هنا فإن تقييم لسلطته ودولته كان طبيعياً أن يكون إيجابياً وبالتأييد والمساندة . وأبو الهذيل العلاف (١٣٥_٢٣٥هـ / ٧٢٥_٨٤٩م) يُحدث المأمون فيقول له: أن تأييدهم له راجع، فقط، إلى قوله بالعدل والتوحيد.. يقول: " يا أمير المؤمنين، أي ما أبتك لمررية دينار ولا درهم، ولكن أفيك الشبهين عن الله شبه الخلق، وشبه الحور... " (١).

ولقد انعكس هذه الموقف المذهبي للمأمون في تقريره المعتزلة، وتوليته المشورة لأحمد بن أبي دؤاد، ثم توصيته من بعد باستمرار المشورة فيهم ومقائنها بيد ابن أبي دؤاد... فلقد جاء في وصية المأمون للمعتصم: "... وأبو عبد الله أحمد بن أبي دؤاد، لا يفارقك الشركة في المشورة في كل أمرك، فإنه موضع ذلك، ولا تتخذن بعدي وزيراً..." (٢).

ولقد انعكس هذا التعير الذي حدث في موقف السلطة من المعتزلة والعلويين، وهو التغير الذي ارتبط بمذهب المأمون بمذهب المعتزلة، انعكس في تطور مدرسة المعتزلة البصريين التي أبدت وسائل دولة العباسيين

(١) فصل الاعتراف وطبقات المعتزلة، ص ٢١٣

(٢) د. البير بصري نادر، فلسفة المعتزلة، ج ١، ص ٢٩، طعة الإسكندرية

فهشام بن عمرو القوطي، الشيباني (المتوفي ٢١٨هـ / ٨٣٣م). وهو من أئمتهم المقدمين. كان مقرباً إلى المأمون، عظيم القدر لديه "حتى كان وإذا دخل على المأمون يتحرك حتى يكاد يقوم." (١).

وعندما كان المأمون بمدينة مرو، أدركته الحيرة في ماهية الموقف الصواب في قضية الإمامة، وعلاقة كل من العباسيين والعلويين بها، دعا المفكرين إلى الكتابة فيها، وأن يرفعوا إليه أبحاثهم، فيها يشبه ما تنظمه الدول الحديثة من مافيات، وشترك الحاحظ (١٥٩-٢٥٦هـ / ٧٧٥-٨٦٩م). من المعتزلة البصريين. في التأليف فيها، ورفع كتابه إلى المأمون، فوافق مذهب المعتزلة ما كان يبحث عنه المأمون، واستدعى الحاحظ للقاءه، وكتب الحاحظ عن ذلك يقول: "ولما فرأ المأمون كتبي في الإمامة، فوجدها على ما أمر به، وصررت إليه. وكان قد أمر البريدي بالنظر فيها ليحبره عنها - قال لي. قد كان بعض من ترتضي عقده ونصدق خبره خبرنا عن هذه الكتب بأحكام الصع، وكثرة الفائدة، فقلت له: قد صررتي الصع على العيان، فلما رأيتها رأيت العيان قد أربى على الصع، فلما فليتها أربى المل على العيان، كما أربى العيان على الصع، وهذا كتاب لا يحتاج إلى حضور صاحبه، ولا يفتقر إلى المحتجج عنه، قد جمع استقصاء المعاني واستيعاب جميع الحقوق، مع اللط الجزل، والمحرر السهل فهو سوقي ملوكي، وعامي حاصي" (٢).

ولهذا كان مذهب الحاحظ في الإمامة - كنموذج لفكر مدرسة معتزلة البصرة فيها - يقوم على السخرية من الدعوى القبلية فيها وادعاء أحناء قريش لها. ولهذا سلك لذلك طريقاً عريضاً غمض مقصده من سلوكه على كثير من الباحثين... فهو قد صنف كتاباً في (إمامة ولد العباس) يتنصر فيه

(١) باب ذكر المعتزلة، من كتاب المسمة والأمن، ص ٣٥.

(٢) البيان والتبيين، ج ٣، ص ١٨٦، طبعة المطبعة السلفية

لمذهب الراوندية التي قالت إنها لولد العباس خاصة دون بطون قریش وأحيائها.. وهو قد صنف (كتاب العثمانية) ينقص فيه حجج الشيعة العلويين الذين يفصلون علياً على أبي بكر، ويتنصر فيه لمذهب المعتزلة في أن أبا بكر هو الأفضل، وأن إمامته هي الحق - وبلاحظ أن ذلك يتعارض مع مذهب الراوندية ويهدمه من أساسه.. وهو قد صنف كتاباً في إمامة أمير المؤمنين معاوية بن أبي سفيان. ذكر فيه رجال الروائية ودافع عن حق بني أمية في الإمامة.. وهو ما يخالف مذهب كتبيه السابقين

ولقد أشارت كتب الجاحظ هذه جداً كثيراً، ففضها الشيعة - وعن نقصها منهم المسعودي - ونقصها المعتزلة البعديون - وعن نقصها منهم أبو جعفر الاسكافي - . وفسر المسعودي تأليف الجاحظ لكتب في الإمامة لا تحوي مذهبه بأنها نوعاً من "التهاجن والتطرب" هو الذي دعاه إلى أن يؤلف كتاباً لم تكن على مذهبه ولا يمثل فكرها اعتقاده " " ولكننا نعتقد أن الجاحظ قد أراد من وراء بصره كل المذاهب التي تطلق إلى الإمامة من منطلق عرقى وقبلى أن يقول أن كل هذه المذاهب باطلة، بدليل أن بصرتها جميعاً ممكنة، وهدمها جميعاً ممكن، وبما أن الحق واحد، فلا بد أن يكون غيرها جميعاً، فليست الوصية بطريق للإمامة، سواء أكانت مدعة لعلي أو لأبي بكر أو العباس.. وليس المنك، على مذهب الأمويين والروائية، بالمذهب الحق، وإما الحق في هذا الأمر هو الشورى والاحتبار والعقد والبيعة كسبيل لتمييز الإمام وتنصيبه، كما قال ويقول أهل العدل والتوحيد .

وإذا كان قد ذكرنا موقف المعتزلة البعديين ومذهبهم في مقاطعة الدولة العباسية، حتى على عهد: المأمون، والمعتصم، والواثق، فإن موقف يوسف بن عبد الله بن إسحاق الشحام (١٥٣ - ٢٣٣هـ / ٧٦٧ - ٨٤٧م) هو نموذج

لأبيد المعتزلة البصريين لهذه الدولة، في تلك العهود، بل واشتراكهم في جهار حكمها، فيما رفضه جعفر بن مبشر قبله وبهض به الشحام... فلقد " روى أن الوثائق (٢٢٨-٢٣٣هـ / ٨٤٢-٨٤٧م) أمر أن يجعل مع أصحاب الدواوين رجال من المعتزلة ومن أهل الدين والطهارة والبراهمة، لإنصاف المتظلمين من أهل الخراج، فاحصار ابن أبي دؤاد أبا يعقوب الشحام فجعله ناظراً على الفضل بن مروان، فقمعه، وقض يده عن الاسباط في الظلم"^(١)

وأبو معن ثمامة بن أشرس النميري - المتوفى سنة ٢١٣هـ سنة ٨٢٨م) كان من مدرسة المعتزلة البغداديين، وكان يتقد المأمون ويتهمة بالسخل، ولما عاتبه المأمون في ذلك قال له: " يا أمير المؤمنين، إني ما تكثرت بك من قلة، ولا تعزرت بك من دلة، وما بي وحشة من الله إلى أحد."^(٢) ومع ذلك فلقد اجتهد المأمون في تقريبه منه والاستعانة به، فكان يهض يتفقد أمور الدولة في الأقاليم، وتصفح أحوال البريد والعمال والخراج. الحج ثم يتقدم إلى المأمون باقتراح ما رآه سبيلاً للإصلاح، فيأمر المأمون بتنفيذ ما يقترحه من إصلاح^(٣) (٢٧٧).

هكذا شهدت الدولة العباسية، في تلك الفترة مدرسة اعتزالية تعارض وتقاطع وتبترأ، وأخرى تؤيد وتساند وتدفع الدولة أكثر فأكثر نحو مذهب أهل العدل والتوحيد..

ولقد استمر هذان الموقفان والبهجان في صفوف المعتزلة حتى ولي الحكم المتوكل العباسي سنة ٢٣٣هـ / سنة ٨٤٧م..

أما مدة عهد المتوكل، وبعد الانقلاب الفكري والسياسي الذي أحدثه،

(١) - باب ذكر المعتزلة، من كتاب المية والأمل، ص ٤٠.

(٢) - فصل الاعتراف وطبقات المعتزلة، ص ٢٥٨.

(٣) - رسائل الجاحظ، ج ٢، ص ٢٦٦.

وأزاح به المعتزلة والعلويين من مراكز الدولة وأجهزة حكمها فان موقف المعتزلة، جميعاً بصريين وبغداديين، قد عاد إلى التوحيد والاتفاق على معارضة الدولة ورفض سلطتها ومتأولة سلطاتها، وازداد التقرب في تلك الحقبة الزمنية بين المعتزلة والريضية الذين كانوا يواصلون الثورة والحروب. وكذلك الشيعة العلويين..

وشاعر المتوكل علي بن اchem يعبر عن عدائه وعداء حزبه للمعتزلة. الذين يسميهم أحياناً "بالواثية" نسبة للواثق. وعدائه للشيعة كذلك، فيقول:

نضافرت الروافض والنصارى وأهل الاعتزال على محائلي
وعابوني وما دنبي إليهم سوى علمي بأولاد الزناء
أنا المتوكل هوى ورأياً وما "بالواثية" من حفاء

عندما نفى المتوكل زعيم المعتزلة احمد بن أبي دؤاد، هجاء علي بن اchem، شامتاً، فقال فيه وفي المعتزلة:

يا احمد بن أبي دؤاد دعوة بعثت إليك جنادلاً وحسديدا
ما هذه السدع التي سميتها بالجهل منك العدل والتوحيد
أفسدت أمر الدين حين وليته ورميته بابي الوليد وليداً

وعندما يمرض ابن أبي دؤاد، يشمت فيه علي بن اchem، ويتحدث عن انتصار "أصحاب الحديث" على المعتزلة باقلااب المتوكل عليهم، فيقول:

لم يبق منك سوى خيالك لامعا فوق الفسراش عهسداً نوسادا
فرحت بمصرحك البرية كلها من كان منهم موقناً بمعسدا

(٩) يشير إلى أبي الوليد محمد بن احمد بن أبي دؤاد، الذي ولي الأمر بعد والده.

كم علس الله قد عطلته كي لا يُحدث فيه بالاسناد
ولكم مصاييح لآ أطفأها حتى يروى عن الطريق الهادي
ولكم كريمه معشر أرماتها ومحدث أوثقت في الأيساد
أن الأساري في السجون تخرجوا لما أتتكم مواكب العواد^(١)

وهكذا ، فمذ حدوث ذلك الانقلاب الفكري والسياسي، الذي أخرج أصحاب الحديث من السجون، ووضع مكانهم المعتزلة والعلويين علت سرة النقد والرفض للدولة العباسية وجميع دوائر الاعتزال.

فأبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي المتوفى سنة ٣١٩هـ من الطبقة التاسعة للمعتزلة استقال من خدمة الدولة على عهد المقتدر ثم تاب من ذلك وأصلح؟^(٢) كما يتوب الإنسان من الذنب تقرفه يداه...

ومحمد بن عمر الصيمري - من الطبقة التاسعة - قد حكم على المجتمع العباسي الذي غلب عليه الخبر والنشيه بأنه "دار كهر" واتفق مع مذهب "المندوية الزيدية"، اتباع يحيى بن إسحاق، في هذا التقييم...^(٣)

ولقد بلغ انقلاب الدولة على المعتزلة إلى الحد الذي أسقطت فيه شهدتهم أمام القضاء، أي جردتهم من "حقوقهم المدنية"، بتعيرها الحديث؟.... فكان أبو محمد عبد الله بن العباس الرامهرمري - من الطبقة التاسعة - يبدل للقضاة الأموال كي يقبلوا شهادات المعتزلة ويرووهم متصفين بالعدالة اللارمة للشهود كما سى لنفسه منزلاً في مزرعة نائية، سمى "الرباط" كان

(١) - الأعيان، ج ١٠، ص ٣٦٧٠، ٣٦٧٢، ٣٦٨١، ٣٦٨٢، ٣٦٩٣.

(٢) - باب ذكر المعتزلة، من كتاب المسمة والأمل، ص ٥٢.

(٣) - المصدر السابق، ص ٥٧.

يلجأ إليه عند الخوف من السلطان^(١)

ولقد امتثلت الدولة الغرنوية وقائدها محمود العرنوي (٣٩٠-٤٨١هـ/ ٩٩٩-١٠٣٠م) لأوامر الدولة العباسية باصطهاد المعتزلة، فآخذ العزوي يجمع المعتزلة من البلاد ليضعهم في سجن اتخذه هم في 'عردار'^(٢)، فكان من من نيسابور. أبو الفاتح الأصمهاني، وإمام الجامع أبو الصادق، وعالم النحو أبو الحسن الصابري، - وهم من الطبقة الثانية عشرة - فحسبوا حتى ماتوا هناك^(٣).

وكي عم انقلاب المعتزلة - دلاصطهاد، فلقد شمل به الشيعة العلويين كذلك فالأمويون قد قتلوا الحسين، والمتوكل هدم قبره وسوّاه بالتراب، ثم حرث أرضه وزرعها كي لا يزوره أحد من الناس مما جعل ابن السكيت يقول.

بأنه أن كانت أمية قد أتت قتل ابن بنت نبيها مظلوما

فلقد أتته بنو أيه بمثله ففدا لعمر ك قبره مهدوما

أسفوا على إلا يكونوا شاركوا في قتله، فتبعوه يتبها^(٤)

كما اصدر ابن المتوكل "محمد المستحضر" أوامره، بعد موت أبيه، بالتصيق على العلويين اقتصادياً، ومعاملتهم كمواطنين من الدرجة الثانية فكتب كتاباً إلى الأمصار بمنعهم من 'تقل الصياغ' أي منعهم من وضع

(١) فصل الاعترال وطبقات المعتزلة، ص ٣٠٢-٣٠٣.

(٢) - وهي قلعة «عر» في رستاق بردعه، بنواحي إيران، شهابي أدريجان، بعد شهر الرس أنظر مرصدا الاطلاع على أسماء الأمكة والصح

(٣) - فصل الاعترال وطبقات المعتزلة، ص ٢٦٧

(٤) نظرية الإمامة عند الشيعة الإثني عشرية، ص ٣٩٢ والست الأخير يرى أنه لو انتهى بكلمة «رمياء» لكان أوفق.

"الملتزمين" وحرمانهم من حق "الالتزام" وألا يركبوا الخيل، وألا يغادروا مدينة القسطنطين، وألا يريد ما يملكه أحدهم من الرقيق على عبد واحد، وألا تقلل شهادتهم في الخصومات، وأن تقلل شهادات خصومهم دون أن يظالموا، بيّنة على صحتها^(١).

ولعل هذا هو الذي جعل نفراً من المعتزلة - منهم أبو علي الحبائي - يفكر ويسعى كي يوحد صفوف المعتزلة والشيعة، لأن الاصطهاد قد عمهم معاً، وقال: "لقد وافقوا في التوحيد والعدل، وإبها خلافاً في الإمامة، وواجب أن نجتمع حتى نكون يداً واحدة..."^(٢)

ولقد توحدت الدولة العباسية اضطهادها هذا للمعتزلة، وكرسته، وجعلته قانوناً وفكراً رسمياً للدولة بذلك الكتاب الذي أشرف على وضعه الخليفة القادر (٣٨١-٤٢٣ هـ / ٩٩٩-١٠٣١ م) وسماه الاعتقاد القادري وجعل علماء السنة وأصحاب الحديث يوقعون عليه، ثم أمر به فعمم في الأقاليم، وحرى في الدواوين، وتلى على المنابر.. ولقد أدخل هذا الكتاب الذي صدر بحرم ذكر المرأة ويجرمه في الإسلام "كهرراً" اعتقاديّاً - من قرارات المجامع الكنيسة، غريباً عن روح الإسلام وطبيعته.. وفي هذا "الاعتقاد القادري" صدرت أوامر الخليفة بأن:

١. يمنع تدريس علم الكلام والمنظرة في مسائله، خاصة الاعتزال ومقالات أهلها وأنذر المخالفين بالعقوبة والكال قتلاً وبهاً وسجاً.

٢. يلغى المعتزلة على منابر المساجد، حتى يصير ذلك سنة متبعة من سنن الإسلام.

(١) - خطط المقرئ، ج ٣، ص ٢٧١.

(٢) - علي مهدي حشمت، الخنثاء، أبو علي وأبو هاشم، ص ٢٩٤ طعة ثالثة سنة ١٩٦٨.

٣ تحريم قول المعتزلة في "التوحيد"، حيث يشت "الاعتقاد القادري" الله الصفات التي ينفيها عنه تسريه المعتزلة وتوحيدهم، فيقول عن الله سبحانه وتعالى: انه 'هو القادر بقدره، والعالم يعلم أزلي عبر مستعد، وهو السميع بسمع، والبصر ببصر متكلم بكلام . وكل صفة وصف بها نفسه أو وصفه بها رسوله فهي صفة حقيقية لا محارية.. وان كلام الله تعالى غير مخلوق، تكلم به تكميهاً، وأنزله على رسوله على لسان جبريل بعدما سمعه جبريل منه ولم يصير بتلاوه المخلوقين مخلوقاً، لأنه ذلك الكلام بعينه الذي تكلم الله به، فهو غير مخلوق . ومن قال انه مخلوق، على حال من الأحوال، فهو كافر، حلال الدم، بعد الاستتابة منه."

٤ تحريم قول المعتزلة في 'العدل' والاختيار، حيث يقول "الاعتقاد القادري": أن الله (هو مدير السماوات والأرضين ومدير ما فيها ومن في البر والبحر، لا مدير غيره . والخلق كلهم عاحزون.. سواء منهم "الملائكة والنبين والمرسلون والخلق كلهم أجمعون"

٥. بحريم قول المعتزلة في "المنزلة بين المنزلتين" وذلك بتقرير "الاعتقاد القادري" لذهب المرجئة في معاوية وصحبه عندما يقول أما "لا نقول في معاوية إلا خيراً..."

ولقد أصدرت الدولة هذا الكتاب باعتباره "اعتقاد المسلمين، ومن خالفه فقد فسق وكفر" (١)، فجعلت من اصطهاد المعتزلة وبصهم من المجتمع الرسمي ودوائر الفكر والتوجيه والتأثير وإبادة تراثهم، جعلت من ذلك قانوناً وعقيدة ديسة على الجميع أن يراعوها ويضعوها موضع التطبيق.. فكانت تلك قمة المحنة الفكرية والسياسية التي حرمت الحصار

العربية الإسلامية من الثراء الفكري الذي تمثل في أول ما تمثل، وأكثر ما تمثل في فكرهم عن الإمامة وفلسفة الحكم، سواء من الجانب النظري أو تلك الجهود التي بذلوها لوضع هذا الفكر في التطبيق.

ولكن هذا الاصطهاد الذي أصاب المعتزلة منذ عصر المتوكل العباسي لم يفلح في اجتثاث فكرهم العقلاني من أرض الحضارة العربية الإسلامية، فعاشر نهر من أعلامهم يفكرون ويشعرون ويكتسبون دون أن يعنوا على أملا مذهبهم في الاعتزال، وإذا تحدثوا عن أسلافهم سموهم "بعلماء الكلام" أو "مكلمي البصرة"، وهكذا، كما صاع أبو الحسن الماوردي (٣٦٤-٤٥٠هـ/ ٩٧٤-١٠٥٨م) وأمثاله.. كما أن التناقضات الفكرية والسياسية التي قامت بين خلافة بغداد وبين بعض الدول الإسلامية التي قامت وهوي بصودها على حساب نفوذ الخلافة العباسية قد أتاح للمعتزلة قدراً من الحرية - كما حدث في ظل الدولة السوية (٣٣٤-٤٤٧هـ/ ٩٤٥-١٠٥٥م) مما مكّن فكر المعتزلة من صحوة اردهر فيها إنتاج إعلامهم وعطاؤهم الفلسفي والسياسي، وهي الصحوة التي يُعدّ القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني (المتوفى سنة ٤١٥هـ) علماً عليها . وهو الأمر الذي حفظ لنا تراث المعتزلة الحديث بعد أن أباد تراثهم القديم، فأصبح بالإمكان أن ندرس المعتزلة ونقيم فكرها من خلال تراثهم هم، لا من خلال ما كتبه عنهم الخصوم والأعداء.

المعتزلة في دور القوة

١- تدرج المعتزلة إلى القوة: (١٠٠-١٩٨هـ / ٧١٨-٨١٣).

كان القدرية الأولون سيئي الحظ، فقد جلبوا إلى أنفسهم عصب الأمة وسخطها ونعرضوا لقمة الخلفاء الأمويين الذين تتبعوهم بالقتل وتناولوهم بالاضطهاد.

فلم قام القدرية المعتزلة أدركوا ناحية الضعف هذه فيهم، وعلموا أن ليس لهم بقاء ما لم يحدوا قوه كبيرة سدهم وشدد أررهم فحطروهم أن يستعينوا بالسلطة الحاكمة، ويستميلوها إلى جانبهم، فذلك فقط يمكنهم أن يعيشوا آمنين، ويظهروا آراءهم بلا خوف ولا وجل، ويدعوا أهدافهم وقد تمياً لهم ما أرادوا، ولكن بعد جهاد طويل دام تقريباً قرناً من الزمان

وهكذا راح المعتزلة يلغون على الخلفاء شكاكهم، وينسجون حوهم حبايلهم وإنما نجد المعتزلة أو القدرية^١ يلتفون حول يزيد بن الوليد بن عبد الملك (١٢٦هـ / ٧٤٣م). قال الطبري: أن المزيدي كان قديراً^٢. وروى

(١) من الضروري أن أشير هنا إلى ما سبق أن ذكرته من أن القدرية والمعتزلة أصبحوا بعد ظهور الاعتزال فرقة واحدة، إذ اندمج القدرية بالمعتزلة وداموا فيهم ولذلك فإن المؤرخين العرب القدماء في كلامهم عن الفرقة الحديدة يستعملون عدلاً اسم المعتزلة وأحياناً اسم القدرية. فالتطري مثلاً في حديثه عن الجماعة الذين التمسوا حول يزيد بن الوليد بن عبد الملك يقول إنهم لقدرية على حين يدعوه المسموعي المعتزلة

(٢) - الطبري، ج ٩، ص ٤٦.

الملاحظ الذهبي عن الشافعي أن اليريد حين ولي الخلافة دعا الناس إلى القدر وحملهم عليه^(١). وجاء في مروج الذهب أن اليريد كان يذهب إلى قول المعتزلة في الأصول الخمسة^(٢). وأنه حين حرج بدمشق على الوليد بن يزيد من عند الملك كان المعتزلة ممن شيعوه وأيدوه حتى تمكن من قتل الوليد والقور باخلافة^(٣). وهذا كان المعتزلة يعظمونه ويفضلونه في الديانة على عمر بن عبد العزيز^(٤) وكان تأثير القدريّة فيه عظيماً إلى حد أنهم صاروا يتدخلون في رصه في الشؤون السياسية بدخلاً فعلياً، فاشم حسوا له في مرصه أن يأخذ البيعة لأحيه إبراهيم ويجعله ولي عهده، ولعبد العزيز بن الحجاج ابن عبد الملك من بعد إبراهيم، ولم يرالوا بحثوه على ذلك ويقولون انه لا يحل له أن يهمل أمر الأمة، فبايع لهما^(٥) وإد كان اليريد قدرياً فقد قال الحكم بن الوليد ابن يزيد يهجوّه:

وساد الناقص القدري فينا وألقى الحرب بين بني أمينا^(٦)

وهكذا التفت القدريه حول مروان بن محمد (١٢٧-١٣٢هـ/ ٧٤٤-٧٤٩م) آخر خلفاء بني أمية ويقول ابن الأثير أن مروان كان يلقب بالجعدي لأنه تعلم من الجعد بن درهم مذهبه في خلق القرآن ونفى القدر فكان الناس يذمونه بسبته إلى الجعد^(٧) ويادونه يا جعدي يا معطل^(٨).

(١) - دول الإسلام، ج ١، ص ٦٥.

(٢) - مروج الذهب، ج ٦، ص ٢٠.

(٣) - المصدر نفسه، ص ٣١.

(٤) - المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٥) - الطبري، ج ٩، ص ٤٤.

(٦) - المصدر السابق، ج ٩، ص ٥٤.

(٧) - ابن الأثير، ج ٥، ص ١٧٤.

(٨) - المصدر السابق، ص ١٧٤.

وذكر ابن قيم الجوزية أن كلام الجعد نفق عند الناس لأنه كان معلم مروان وشيخة^(١).

ومع ذلك فإن المعتزلة كما قال ابن قيم قليدين أدلاء مدمومين^(٢). فاهم في الخاليتين لعبوا على حوادين حاسرين، لأن الأول منهما قصي بعد توليه الخلافة ببضعة أشهر، ولم يكد ثانيهما يصل إلى الحكم حتى اندلع حوله نيران الفتن والثورات، وخرج عليه شيعة بني العباس فشغل بحرهم وقتل على أيديهم شر قتله.

ولما مضى الأمويون وانتدأ حكم العباسيين أخذ المعتزلة يرفعون رؤوسهم في حكم أبي جعفر المنصور (١٣٦-١٥٨ هـ / ٧٥٣-٧٧٤ م). ذلك بأن عمرو بن عبيد كان صديقاً للمنصور قبل أن تنتهي الخلافة إليه^(٣)، وكان المنصور يحترمه ويخضع لزهده ويطلب منه الموعدة فيعطه^(٤)، دخل عمرو على المنصور يوماً فوعظه حتى أنكاه، قال المنصور: فأصنع ماذا؟ ادع لي أصحابك أوهم. فأجاب عمرو: ادعهم أمت تعمل صالح تحدثه^(٥). وهكذا يدل على أن عمرو بن عبيد كانت له عند المنصور مكانة رفيعة، فلا بدع أن رأينا المعتزلة في رده، ينتقون قليلاً ويهضون. ولعل في هذا ما يفسر لنا ما يرويه الحنيلي من أنه كانت لعمرو بن عبيد جرأة، فكان يقول عن عبد الله بن عمرو حشوي^(٦). وبعد موت عمرو بن عبيد (١٤٤ هـ / ٧٦١ م) اشترك جماعة من المعتزلة الذين يذهبون إلى قول المعتزلة البعدادية مع إبراهيم بن عبد الله بن الحسن

(١) - الصواعق المرسلة، ج ١، ص ٢٣٠ - ٢٣١.

(٢) - المصدر السابق، ص ٢٣٠.

(٣) - عيون الأخبار، ج ١، ص ٢٠٩.

(٤) - العقد الفريد، ج ١، ص ٣٠٦، وسراج الملوك، ص ٥٦.

(٥) - المحاسن والمساوي، ص ٣٦٤ - ٣٦٥.

(٦) - شذرات الذهب، ج ١، ص ٢١١.

في خروجه على المصور سنة ١٤٥هـ / ٧٦٢م^(١) وفي هذا الخبر الذي يرويهِ
المسعودي ما يبعث الشك والريبة، فإن بعدد لم يكن قد تم بناؤها^(٢)، إلا
إذا كان يقصد أن تلك الجماعة كانت لها أقوال شبيهة بما ذهب إليه المعتزلة
البعداديون في بعد. وشيء آخر وهو كيف يثور المعتزلة على المصور وقد
كان شيخهم عمرو بن عبيد من أصدقائه وأنصاره، ولم يكن قد ظهر الخلاف
في صفوف المعتزلة ؟ ولكن لعل أولئك الثائرين كانوا من شيعة المعتزلة.

ثم حفت صوت المعتزلة في زمن المهدي بن المصور (١٥٨-١٦٩هـ /
٧٧٤-٧٨٥م) فإن المهدي كان شديداً على الرنادقة والمخالفين، قد جد سن
١٦٧هـ / ٧٨٣م. في طلبهم والسحت عنهم في الآفاق، وعين لذلك موطفاً
خاصاً، فقتل عدداً منهم^(٣) كصالح بن عبد القدوس + ١٦٧هـ / ٧٨٣م^(٤)
وبشار بن برد + ١٦٨هـ / ٧٨٤م^(٥).

ولما بدأ عصر الرشيد (١٧٠-١٩٣هـ / ٧٨٦-٨٠٨م.) تمسك المعتزلة
الصعداء، وبدأوا يرفعون رؤوسهم ثانية، وتشرئت أعينهم إلى السيطرة،
ففي ١٠٠٠ هـ يحيى بن حمزة الخرمي + ١٨٣هـ / ٧٩٩م. أحد القادة قاموا
على دمشق^(٦)، كما نجد الرشيد يقرب إليه بعض رجالات الاعتزال. فقد
كان يحترم ابن السماك محمد بن صبيح الكوفي + ١٨٣هـ / ٧٩٩م ويستغنيه

(١) مروج الذهب، ج ٦، ص ١٩٤.

(٢) أمر المصور بناء بعدد سنة ١٤٥هـ / ٧٦٢م، وتم بناؤها سنة ١٤٩هـ / ٧٦٦م.
تاريخ بغداد، ج ١، ص ٦٦.

(٣) - اليعقوبي، ج ٢، ص ٤٨٢ والطبري، ج ١٠، ص ٩ - ١٠.

(٤) - الدميري، ج ١، ص ٢٧.

(٥) - الوضائ، ج ١، ص ١٢٥.

(٦) - ميزان الاعتدال، ج ٣، ص ٢٨٥.

ويطلب مواعظته قيل أن ابن السماك وعظمه مرة وحوّفه^(١) وحين قدم ثمامة بن أشرس بغداد اتصل بالرشيد^(٢)، واتصل به أيضاً يحيى ابن المبارك اليربدي + ٢٠٢هـ / ٨١٧م، وكان يحيى قبل ذلك مؤدماً لأولاد يزيد بن منصور خال المهدي، فالتصّل عن طريقه بحلفاء بني العباس ولا سيما الرشيد الذي جعله مؤدباً لولده المأمون^(٣) ويقول ياقوت الحموي أن يحيى بن المبارك كان يتهم بالاعتزال^(٤) ويروي السيوطي عن ياقوت أن محمد بن منذر + ١٩٨هـ / ٨١٣م أحد الساك هجا المعتزلة وتنتكف فقهوه عن البصرة إلى الحجار حيث مات^(٥) فإن صحّت هذه الرواية فإنها تدل على أن المعتزلة كانوا يتمتعون في حكم الرشيد بشيء من السطة يمكنهم من نفي أعدائهم والانتقام منهم ورغم هذا كله فإن المعتزلة لم يحسروا على شر مقالاتهم والظهر بآرائهم، لأن الرشيد كان كثير التدين شديداً في أمور الدين^(٦) ذكروا أمامه أن شر من المرسى + ٢١٨هـ / ٨٣٣م يقول بخلق القرآن فقال: لله على أن أطمر به لأفئله قتلة ما قتلها أحداً قط^(٧) والرشيد لم يتردد في حسن ثمامة بن أشرس حين وقف على كذبه في أمر أحمد بن عيسى بن زيد سنة ١٨٥هـ / ٨٠١م^(٨)، فكان يتسامح معه في مخالفة الدين..؟ بيد أن الدور الذي مثله المعتزلة في عصر الرشيد كان عظيم الأهمية بالسبب إلى مستقبلهم.

(١) - العقد الفريد، ج ١، ص ٣٠٦ وسراج الملوك، ص ١٣، ٥٢، ٦٨ وشذرات الذهب ج ١، ص ٣٠٣

(٢) - تاريخ بغداد، ج ٧، ص ١٤٥.

(٣) - معجم الأدباء، ج ٢٠، ص ٣٠.

(٤) - المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣١.

(٥) - بعية الرعاة، ص ١٠٧.

(٦) - الطبري، ج ١٠، ص ١١٣.

(٧) - تاريخ بغداد، ج ٧، ص ٦٤.

(٨) - الطبري، ج ١٠، ص ٧١.

فانه مهد لهم السيل إلى قصر الخديفة، وجعل من بعضهم أصدقاء له ووعاظاً ومؤدبين لأولاده، وبذلك شاع ذكرهم وتوسع نفوذهم.

وفي مدة الأمين بن هارون (١٩٣-١٩٨هـ / ٨٠٨-٨١٣م.) انكمش نفوذهم وانتكس حالهم، لأن الأمين كان أشد من أبيه في مسائل الدين، حبس الرفادقة وضرب على أيدي شارب الخمر^(١). ويقول ابن قيم أن الأمين أقصى الجهمية وتنعمهم بالحسن والقتل^(٢) فاستمر واكديك مصطفيين إلى أن قتل الأمين وخلفه أخوه المأمون، فاستمر للمعتزلة الدهر، وانتهى إليهم الأمر، وبدأ دور عزهم وقوتهم.

المعتزلة في دور القوة. (١٩٨-٢٣٢هـ / ٨١٣-٨٤٦م.)

وقع المأمون (١٩٨-٢٨٠هـ) تحت سيطره المعتزلة وحصص لنفوذهم، فقد كان تتلمذ على بعض كبارهم كيحيى بن المديني، وكان لشامة بن أشرس لديه مكانة عظيمة^(٣)، فتشرب آراءهم وشئت على مبادئهم، ويقولون أن شامة هذا هو الذي أعواه ودعاه إلى الاعتزال^(٤) ثم أن المأمون كان متعطشاً إلى العلم والفلسفة، شعوفاً بالأدب، محباً للمناقشة والجدال. ولما كان المعتزلة في وقته طلاب العلم والفلسفة، وأقطاب الأدب، وأرباب الجدل، فانه قرأهم، ارتاح إلى أحاديثهم، واستطاب محالسههم، فأدى به ذلك إلى الإيمان بمبادئهم والدخول في مذهبهم ومن الأدلة على محبتهم للمناظرة ما يرويه المسعودي من انه كان يجلس ما يوم الثلاثاء فإذا حصر الفقهاء ومن يناظره من سائر أهل المقالات ادخلوا حجرة مبروشة وهيل لهم اربعوا أخف فكم ثم أحصرت الموائد وهيل

(١) - المصدر نفسه، ص ٢٢٠

(٢) - الصواعق المرسله، ج ١، ص ٢٣١.

(٣) - الملل والنحل، ج ١، ص ٧٨.

(٤) - الفرق بين الفرق، ص ١٥٧.

هم أصيبوا من الطعام والشراب، وجددوا الوضوء، ومن حقه صبي فليزرعه، ومن ثقل عليه قلسوته فليضعها. فإذا فرغوا أتوا بالمجامر فبخروا وطبوا ثم حرقوا فاستبد بهم حتى يدنون منه وينظرهم احسن من نظرة وانصهها وأنعدها من ماطرة المتجرين فلا يزالون كذلك إلى أن تروى الشمس ثم تنصب الموائد الثانية فيطعمون ويصرفون^(١) وذكر الدميري أن المأمون كان نجم بني العباس في العلم والحكمة، وقد احدث من العلوم بقطر وافر وضرب فيها سهم، وهو الذي استخرج كتاب اقليدس وأمر بترجمته وتقصيده، وعقد المحالس في خلافته للمناظرة في الأديان والمقالات، وكان أستاذه فيها أبو الهذيل العلاف^(٢). وقال النسكي: كان المأمون عني بالفلسفة وعلوم الأوائل، ومهر فيها، واجتمع عليه جمع من علمائها، فحره ذلك إلى القول بحلق القرآن^(٣) وورد في الصواعق المرسله. ثم جاء المأمون وكان يحب أنواع العلوم، وكان مجلسه عامراً بأنواع المتكلمين، فغلب عليه حب المعقولات، وأمر بترجمة كتب اليونان، وأقدم لها المترجمين من البلاد فترجت واشتعل بها الناس، فغلب على مجلسه جماعة من الجهمية^(٤) خشوا بدعة النجهم في أذنه وقلبه، فقلبيها واستحسنها ودعا الناس إليها وعاقبهم عليها^(٥).

وهكذا فإن المأمون بمعجته للعلم وميله إلى العلم اتصل برحلة الاعتزال كشامة وأبي الهذيل فوقع تحت تأثيرهم. وقد وجد المعتزلة فرصة مناسبة للاستئثار بالسلطة، فلقوه مبادئهم وأقنعوه أنها الحق المبين. وما لا جدال فيه أن المعتزلي الذي كان له في المأمون أكبر الأثر، والذي تم للمعتزلة على يده

(١) - مروح الذهب، ج ٧، ص ٣٨ - ٣٩.

(٢) - الدميري، ج ١، ص ٧٢.

(٣) - طبقات الشافعية، ج ١، ص ٢١٧.

(٤) - بقصد الجهمية المعتزلة.

(٥) - الصواعق المرسله، ج ١، ص ٢٣١.

تحقيق مآربهم وبلوغ أهدافهم، ووصلوا بجهودهم ورعايتهم أوج رفعتهم، إتب
كان القاصي اأمد بن دؤاد الأيادي (١٦٠-٢٤٠هـ/٧٧٦-٨٥٤م). وكان
بدء اتصال هذا القاصي بالخليفة سنة ٢٠٤هـ/٨١٩م. حين أرسله يحيى بن
أكثم مع جماعة من العلماء ليجالسوا المأمون، فسر مه وقال له لا اعلمن ما
كان لنا من مجلس إلا حضرته^(١) وقد استطاع ابن أبي دؤاد بلباقته وغرارة
علمه وذلاقة لسانه أن يسيطر على المأمون حتى حمله على نشر مقالة حلق
القرآن وامتحان الناس فيها، والكتب مجمعون عن أن ابن أبي دؤاد مسؤول
عن المحنة، فهو الذي ريبها للخليفة، وهو الذي دس له القول بحلق القرآن
وحسنه عمده وصيرره يعتقده حقاً. لدبت قال الخطيب البغدادي^(٢) والسكبي.

أظهر المأمون القول بحلق القرآن سنة ٢١٢هـ/٨٢٧م.^(٣) ولكنه لم
يُصنم على حمل الناس عليه إلا سنة ٢١٨هـ/٨٣٣م^(٤) فانه وصل في تلك
السنة دمشق وامتحان أهلها في العدل والتوحيد^(٥) ثم تابع سيره إلى الرقة
وكتب منها إلى إسحاق بن إبراهيم رئيس شرطه بغداد يأمره بامتحان القصاة
والشهود والمحدثين في القرآن، وهذا هو نص الكتاب

"أما بعد، فان حق الله على أئمة المسلمين وخلفائهم الاجتهاد في إقامة
دين الله الذي استحفطهم، ومواريت البوة التي أورثهم، واثر العلم الذي
استودعهم، والعدل بالحق في رعيتهم، والتشهير لطاعة الله فيهم، والله يسأل
أمير المؤمنين أن يوفقه لعريمة الرشد ومريمته، والأقساط فيها ولاه الله من
رعيتة برحمته ومشته.

-
- (١) - الوفيات، ج ١، ص ٣٢
 - (٢) - تاريخ بغداد، ج ٤، ص ١٤٢.
 - (٣) - الطبري، ج ١٠، ص ٢٧٩.
 - (٤) - طبقات الشامسة، ج ١، ص ٢١٨.
 - (٥) - العقوبي، ج ٢، ص ٥٧١.

"وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم والسواد الأكبر من حشو
الرعية وسفلة العامة عن لا نظر له ولا روية، ولا استدلال له بدلالة الله
وهديته، ولا استصاء سور العدم وبرهانه في جميع الأقطار والآفاق أهل
جهالة بالله وعمى عنه وصلالة عن حقيقة ديه وتوحيده الإيما به، وبكوب
عن واضحات أعلامه وواحِب سبيله، وقصور أن يقدرُوا الله حق قدره،
ويعرفوه حق معرفته، ويمر قوا بينه وبين خلقه، لضعف آرائهم ونقص عقولهم
وجفائهم عن التفكير والتذكر، وذلك أنهم ساووا بين الله مبارك وبعل وبين
ما أنزل من القرآن، فأطبقوا بجنمعي، واتفقوا غير متعاضدين، على أنه قديم
أول لم يخلقه الله ويحدثه ويخترعه. وقد قل الله عز وجل في محكم كتابه الذي
جعله لما في الصدور شعء، ولمؤمنين رحمة وهدى "أنا جعلناه قرآناً عربياً"
فكل ما جعله الله فقد خلقه، وقال: "الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض
وجعل الظلمات والنور". وقال عز وجل "كذلك نقص عليك من أنباء ما قد
سبق" فأحبره قصص لأمر أحدثه بعدها وتلا به متدمها وقال "كتاب
أحكمت آياته فصلت من لدن حكيم خبير" وكل محكم مفصل فيه محكم
مفصل والله محكم كتابه ومفصله فهو خالقه ومستدعه. ثم هم الذين جادلوا
بالباطل فدعوا إلى قولهم ومكذب دعواهم، يرد عليهم قولهم وسبحتهم ثم
أظهروا مع ذلك أنهم أهل الحق والدين والجماعة، وأن من سواهم أهل الباطل
والكفر والفرقة فاستطاعوا بذلك على الناس، وعروا به الجهال حتى مال
قوم من أهل السميت الكاذب، والتحشع لغير الله، والتششف لغير الدين، إلى
مواقفتهم عليه ومواطأتهم على سبى آرائهم، نزيهاً بذلك عندهم، وتصفاً
للرياسة والعدالة فيهم، فتركوا الحق إلى باطلهم، واتخذوا دون الله وليحة إلى
صلواتهم، فقبلت بتزكيتهم شهادتهم، وتمدت أحكام الكتاب بهم على دعل
ديهم، وتعل أيديهم، وفساد ساهم وقيهم. وكان ذلك غايهم التي إليها
أحروا وإياها طسوا في متابعتهم والكذب على مولاهم، وقد احدثوا عليهم

ميثاق الكتاب إلا يقولوا على الله إلا الحق، ودرسوا ما فيه، أولئك الدين
 أصمهم الله أعمى أبصارهم. أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوبهم أقطا....
 "فرأى أمير المؤمنين أن أولئك شر لأمة ورؤوس الضلالة المنقوصون
 من التوحيد خطأ، والمحسوفون من الإيمان بصياً، وأوعية الجهالة، وأعلام
 الكذب، ولسان إبليس الناطق في أوليائه والهاثل على أعدائه من أهل دين الله،
 وأحق من يتهم في صدقه، وتطرح شهادته، ولا يوثق بقوله ولا عمله، فاته
 لا عمل إلا بعد يمين، ولا يمين إلا بعد استكمال حمية الإسلام وإخلاص
 التوحيد. ومن عمى عن رشده وحظه من الإيمان بالله ويتوحيده كان عما
 سوى ذلك من عمله والقصد في شهادته أعمى وأضل سبيلاً. ولعمري أمير
 المؤمنين أن أحصى الناس بالكذب في قوله، وتحرص الباطل في شهادته، من
 كذب على الله ووحيه، ولم يعرف الله حقيقة معرفته، وإن أولاهم برد شهادته
 في حكم الله على كذبه، وبهت حق الله باطله، فاجمع من حضرتك من القضاة
 وقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين هذا إليث، فابدأ في امتحانهم فيما يقولون،
 وتكشيفهم عما يعتقدون في حق القرآن وإحداثه، وأعلمهم أن أمير المؤمنين
 عمر مستعين في عمده، ولا راثي فيما منه الله واستحفظه من أمور رعيته بمن
 لا يوثق بدينه وحلوص توحيده. فإذا أقرؤا بذلك ووافقوا أمير المؤمنين فيه
 وكانوا على سبيل الهدى والنجاة فمرهم بنصر من ينحصرهم من الشهود على
 الناس ومسألتهم عن علمهم في القرآن، وترك إثبات شهادة ما لم يقر أنه
 مخلوق محدث ولم يره، والامتناع عن توقيعها عنده. واكتب إلى أمير المؤمنين
 بما يأتيث عن قصة أهل عملك في مسألتهم والأمر لهم بمثل ذلك ثم اشرف
 عليهم وتفقد آثارهم حتى لا تنفذ أحكام الله إلا بشهادة أهل الصائر في
 الدين والإخلاص للتوحيد. واكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون في ذلك أن
 شاء الله وكتب في شهر ربيع الأول سنة ٢١٨"

كتاب المأمون هدا إلى رئيس شرطته مؤلف كما نرى من ثلاثة أقسام فهو يتحدث في القسم الأول عن حق الخليفة في الاجتهاد في إقامة دين الله. وذلك محاولة صريحة لتبرير عمله في امتحان الناس. ويقول في القسم الثاني أن جمهور الرعية والعامّة لا نظر لهم ولا روية، وإسهم أهل جهالة وعمى عن حقيقة الدين وقواعد التوحيد والإيمان، ولذلك فقد اجمعوا على أن القرآن عبر مخلوق فساووا بينه وبين الله تعالى في التقدم. وينتقل من هدا القول إلى البرهان على خطأ من قال بتقديم القرآن بالاعتماد على بعض آيات الكتاب الكريم. وأما في القسم الثالث فإن المأمون يأمر رئيس شرطته أن يجمع قضاة بغداد ويقرأ عليهم كتابه ويمتحنهم في خلق القرآن فمن امتنع عن الإقرار به أقصاه عن عمله، ومن أقرّه أبقاه، وإن يطلب من القضاة الذين يقولون بخلق القرآن امتحان الشهود فيه فمن لم يقر به رفضوا شهادته وحجته في ذلك أن من لم يكمل دينه ويصح إيمانه لا يمكن أن يوثق بقوله ولا عمله، وإن من يرفض شهادة الله تعالى في حلمه أحق الناس برفض شهادته

ثم أن المأمون كتب إلى اسحق بن إبراهيم في أشخاص سعة نفر من العلماء إلى الرقة، فاشخصوا إليه، فامتنحهم وسألهم عن خلق القرآن فأجابوا جميعاً أنه مخلوق فأعادهم إلى بغداد، وأحضرهم اسحق بن إبراهيم إلى داره وشهر، ساء على رعية الخليفة، أمرهم وقولهم بحضرة الفقهاء والمشايخ من أهل الحديث فأقروا بمثل ما أجابوا به المأمون فحلى سبيلهم^(١) وبعد ذلك ورد على اسحق بن إبراهيم كتاب آخر من الخليفة يشبه في ترتيبه ومحتوياته الكتاب الأول شهياً عظيماً^(٢) وهذا نصه:

(١) - الطبري، ج ١٠، ص ٢٨٦.

(٢) - الأرجح أن يكون هذا الكتاب الثاني هو نفس الكتاب الأول ولكن بصيغة أخرى، وقد نقلها الطبري عن اعتبار أنها كتابان مختلفان

"أما بعد، فإن من الله على خلقه في أرضه وأمانه على عباده الذين ارتضاهم لإقامة دينه، وحلمهم رعاية خلقه، وإمضاء حكمه وستة، والإتمام بعدله في برّيته، أن يجهدوا الله أنفسهم، وينصحوا به فيما استحقّهم وقلدهم، ويدلّوا عليه تبارك اسمه وتعالى بفضل العلم الذي أودعهم والمعرفة التي جعلها فيهم، عليه تبارك اسمه وتعالى بفضل العلم الذي أودعهم والمعرفة التي جعلها فيهم، ويهدوا إليه من راغ عنه ويردوا من أدر عن أمره، وينهجوا لرعاياهم سبيل نجاتهم، ويفقههم عن حدود إيمانهم وسبيل فورهم وعصمتهم، ويكشفوا لهم عن مغيبات أمورهم ومشتبهاتها عليهم بما يدفعون الريب عنهم ويعود بالصياء والبيعة على كآفتهم، وإن يؤثروا ذلك من إرشادهم وتصويرهم، إذ كان حامعاً لقنون مصدعهم ومتظلاً لخطوط عاجلتهم وآحلتهم وما توفيق أمير المؤمنين إلا بالله وحده. وحسبه الله وكفى به.

"ومما بينه أمير المؤمنين برويته، وطالعه بعكره فتبين عظم خطره وحليل ما يرجع في الدين من وكفه وضرره، ما يبال المسلمون بينهم من المول في القرآن الذي جعله الله إماماً هم، وأثراً من الرسول صلى الله عليه وسلم وصفيه محمد صلى الله عليه وسلم باقياً لهم، واشتباهاه على كثير منهم، حتى حسن عندهم وتزين في عقولهم فلا يكون مخلوق، فتعرضوا بذلك لدفع خلق الله الذي بأن به عن خلقه وتفرد بحلالته من انتدع الأشياء كلها بحكمته، وإشانتها بقدره، والتقدم عليها بأوليته التي لا يبدغ أولها ولا يدرك مداها وكان كل شيء دونه من خلقه وحقاً هو المحدث له، وإن كان القرآن الكريم باطماً به ودالاً عليه وقاطعاً للاختلاف فيه، وصاهوا فيه قول البصاري في ادعائهم في عيسى بن مريم أنه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله، والله عز وجل يقول "إنا جعلناه قرآناً عربياً" وتأويل ذلك إنا خلقناه، كما قد جلّ حلاله: "وجعل منها زوجاً لبكر إلهنا". وقال: "وجعلنا الليل لباساً وجعلنا النهار معاشاً" "وجعلنا من الماء كل شيء حي". فسوى عز وجل

بين القرآن وبين هذه الخلائق التي ذكرها في شية الصفة وأحيراً انه جعله وحده فقال " انه لقران مجيد في لوح محفوظ . فدل ذلك على إحاطة اللوح بالقرآن ولا يحاط إلا بمخلوق. وقال ليه صلى الله عليه وسلم " لا تحرك به لسانك لتعجل به " وقال " ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث " وقال " ومن اظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بآياته ". واحبر عن قوم دمهم بكذبهم انهم قالوا ما اتون الله على بشر من شيء ثم أكدهم على لسان رسوله فقال لرسوله " قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى " فسمى الله تعالى القرآن قرآناً، وذكرأً، وإيماناً، ونوراً، وهدياً، ومباركاً، وعربياً، وقصصاً، فقال: " نحن نقص عليك احسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن لا يأتون بمثله " وقال " قل لمن اجتمعت الإس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ". وقال " فأتوا بعشرة سور مثله مفتريات ". وقال " لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه " فجعل له أولاً وآخرأً، ودل عليه أن محدود مخلوق، وقد عظم هؤلاء الجهلة بمولهم في القرآن الشتم في دينهم والخرج في أمانتهم، وسهلوا السبيل لعدو الإسلام، واعترفوا بالتدليل والالحاء على قلوبهم حتى عرفوا ووصفوا خلق الله وفعله بالصفة التي هي الله وحده، وشهوه به والأشباه أولى بحلقه.

" وليس يرى أمر المؤمنين من قال هذه المقالة خطأ في الدين ولا نصيباً من الإيمان واليقين. ولا يرى أن يحل أحداً منهم محل الثقة في أمانة ولا عدالة ولا شهادة ولا صدق في قول أو حكاية ولا توليه لشيء من أمر الرعية وان ظهر قصد بعضهم وعرف بالسداد مسدد فيهم، فان المروع مردودة إلى أصولها ومحمولة في الحمد والذم عليها، ومن كن جاهلاً بأمر ديه الذي أمره الله به من وحدانيته فهو بما سواه اعظم جهلاً وعن الرشيد في غيره أعمى وأصل سبيلاً. فأقرأ جعفر بن عيسى وعبد الرحمن بن اسحق القاضي كتاب أمير المؤمنين بما كتب به إليك، وأنصصهما على علمهما في القرآن، واعلمهما أن

أمير المؤمنين لا يستعين على شيء من أمور المسلمين إلا بمصر وثو بإحلاصه وتوحيده، وأنه لا توحيد لمن لم يقر بأن القرآن مخلوق. فإن قلا يقول أمير المؤمنين في ذلك فتقدم إليهما في امتحان من يحضر مجلسهما بالشهادات على الحقوق وتوصيهم على قوهم في القرآن. فمن لم يقل منهم أنه مخلوق اطلأ شهادته ولم يقطع حكماً بقوله، وإن ثبت عفاة بالقصد والسداد في أمره وافعل ذلك مصر في سائر عملك من القضاة وأشرف عليهم إشرافاً يريد الله به ذا البصيرة في بصيرته ويمع المرتاب من إغفل ديه واكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون منك في ذلك أن شاء الله^(١).

أخذ اسحق بن إبراهيم عدداً من الفقهاء بينهم أحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١هـ / ٧٨٠ - ٨٥٥م) أمام المحدثين في عصره، وقرأ عليهم كتاب المأمون مرتين حتى فهموه، وامتحنهم رجالاً رجلاً، فكان كل واحد منهم يقول القرآن كلام الله ويمسك، ما عدا ابن السكاء الأكبر فانه قال: القرآن مجعول لقوله تعالى: "إنا جعلناه قرآناً عربياً" والقرآن يحدث لقوله تعالى: "ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث" فقال له اسحق: فالمجعول مخلوق. قال: "م قال: "القرآن عارق؟ قال: لا أقول عارق وإنما مجعول" و، فرع من امتحانهم كتب مقالته كل رجل منهم ووجهها إلى المأمون فجاءه الجواب بعد تسعة أيام وفيه يصر المأمون على أن القول بقدم القرآن هو الكفر الصراح، والشرك المحض ويأمره بإعادة امتحانهم من تاب منهم أشهر أمره وامسك عنه، ومن أصر على شركه حملهم موثقين إليه في الرقة مع من يقوم بحراستهم في طريقهم حتى يمتحنهم أمير المؤمنين فإن لم يرجعوا ويتوبوا حملهم جميعاً على السيف، إلا بشر من الوليد وإبراهيم بن المهدي فإنه في حال امتناعهما أن يصر ب عنقبيهما ويرسل إليه رأسيهما^(٢).

(١) - الطبري، ج ١، ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

(٢) - المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٨٧ - ٢٨٩.

(٣) - المصدر نفسه، ص ٢٨٩ - ٢٩١.

أحضر اسحق الفقهاء ثانية وتلا عليهم كتاب الخليقة فأجابوا بأن القرآن مخلوق ما حلا أربعة نفر هم أحمد بن حنبل، وعمر بن نوحي، والقوار بري، وسجادة. فأمر بهم عشدوا في الحديد. فلما كان من الغد دعا بهم يساقون في الحديد فأعاد عليهم المحنة فأجابه القوار بري إلى أن القرآن مخلوق فأطلق قيده وحل سبيله وأصر الآخرون على قوهم، فعادوهم بعد الغد فأجاب سجادة وأطلق سراحه وأصر الاثنان الباقيان على رأيها ولم ير جمعاً فشدا في الحديد ووجهها إلى طرسوس فوصلها بعد وفاة المأمون^(١) فردا في اقيادهم إلى الرقة، ومنها حملا على سفينة إلى بغداد فمات محمد بن نوح على الطريق، ووصل الإمام ابن حنبل دار السلام فوضع في الحبس^(٢).

وهذا ابتلى بالملحنة في زمن المأمون كثيرون غير هؤلاء، منهم الخارث مسكين الضبي الذي حمل إلى بغداد وامتنحن وسجن لأنه لم يجب إلى القول بحقيق القرآن فلم يرل محوساً إلى أن أطلقه المتوكل^(٣). وصهم عند الأعلى من مسهر العسافي ٢١٨هـ / ٨٣٣م. شيخ دمشق وعالمها جاؤوا به إلى الرقة فسأله المأمون عن القرآن فقال القرآن كلام الله، وأبى أن يقول مخلوقاً فدعا المأمون بالسيف والسطع ليضرب عنقه، فلما انصر ذلك قال: مخلوق. فتركه من القتل بيد الله قال له: أما انت لو قلت ذلك قل أن ادعوا بالسيف لقبيلت منك ورددتك إلى بلادك، ولكنك نخرج الآن فتقول: قلت ذلك فرقاً من القتل أشخصوه إلى بغداد فاحبسوه بها حتى يموت فأشخص إليها وسجن فيها فلم يلبث فيها قليلاً حتى مات سنة ٢١٨هـ / ٨٣٣م^(٤)

(١) - المصدر السابق، ص ٢٩٢

(٢) - مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص ٣١٥ - ٣١٧ ودون الإسلام، ج ١، ص ١٠٢.

(٣) - المناقب، ص ٤٠١. ودون الإسلام، ج ١، ص ١٠٢.

(٤) - المصدر نفسه، ص ٤٠١ ودون الإسلام، ج ١، ص ١٠٣

جاء بعد المأمون أخوه المعتصم (٢١٨. ٢٢٧هـ / ٨٣٣ - ٨٤١م) فاستمر على امتحان الناس في خلق القرآن وعلى تقريب المعتزلة عملاً بوصية أخيه، فإن المأمون حين عهد إليه بالخلافة أوصاه أن يحمل الناس بعده على القول بحل القرآن^(١)، وأن يعتمد على أحمد ابن أبي دؤاد في جميع أموره، فقد وجدوا في وصيته ما يأتي: "وأبو عبد الله أحمد بن أبي دؤاد لا يفارقك، أشركه في المشورة في كل أمرك فإنه موضع ذلك"^(٢) وهذا فإنه أسند إلى المعتزلة أرفع مناصب الدولة، واعتمد عليهم في إدارة شؤون الأمة فوضع أحمد ابن أبي دؤاد قاصياً للقضاة ولم يفعل فعلاً باطلاً أو ظاهراً إلا برأيه^(٣)، فتقوى مركز ابن أبي دؤاد وعظيم بعوده، والواقع أن تأثير هذا القاضي في المعتصم كان بعيد المدى يفوق كثيراً تأثيره في المأمون قال لارون بن إسحاق: ما رأيت أحداً قط أطوع لأحد من المعتصم لابن أبي دؤاد، كان يسأل الشيء اليسير فيمتنع منه، ثم يدخل ابن أبي دؤاد فيجيبه إلى كل ما يريد^(٤) وبذلك استطاع أن يحمله على تأييد الاعتزال والسير في المحنة

بذل القاضي ابن أبي دؤاد أقصى جهده في شر الاعتزال، واستغل السلطة التي حصلت له في ذلك السيل، بالترويجية تارة وبالترهيب أخرى، روى أنه كتب إلى أحد رجال المدينة يقول: "إن بايعت أمير المؤمنين في بقالته - يعني بحق القرآن استوجبت منه المكافأة، وإن امتنعت لم تأمن مكروهه"^(٥). ومن هذا القبيل ما فعله مع عثمان بن مسلم الحافظ الذي امتحن في أيام المأمون فامتنع من الجواب، فقبل له قد رسمنا بقطع عطائك، وكان يعطي في كل

(١) - الدميري، ج ١، ص ٧٣

(٢) - الوفيات، ج ١، ص ٣٣

(٣) - الوفيات، ج ١، ص ٣٣.

(٤) - الوفيات، ج ١، ص ٣٢.

(٥) - تاريخ بغداد، ج ٤، ص ١٥١.

شهر ألف درهم، وكان صاحب عائلة كبيرة، فقال: "وفي السماء رزقكم وما توعدون"^(١).

امتحن في عهد المعتصم عدد عر قليل من العلماء والمحدثين كنعيم بن حماد ٢٢٨هـ / ٨٤٢م الذي احضر من مصر هذه العاية وسئل عن خلق القرآن فامسح، فحبسوه بسامراء ولم يرل محبوباً حتى مات. ويقال انه جر بعد موته بأقواده والقي في حمرة ولم يكمن ولم يصل عليه^(٢). بيد أن أهم وقائع المحنة في ذلك العهد كانت محنة الإمام ابن حنبل. واحب أن محنته تحتاج إلى شيء من التفصيل لأنها تعطي صورة عن أعمال المحنة عامة وكيفية سيرها، تلك المحنة التي تكاد تشبه محاكم التفتيش التي قامت فيها بعد في أساليبها وان كانت أحف من محاكم التفتيش وطأة أصيق نطاقاً واقصر أمداً.

عهدنا بالإمام ابن حنبل بعد إرجاعه من الرقة إلى بغداد رهين السجن وقد بقي محشوراً في ظلماته راسعاً في أغلاله إلى أن استدعاه المعتصم للامتحان في رمضان سنة (٢٢٠هـ / ٨٣٥م)^(٣). فحول من السجن إلى دار اسحق بن إبراهيم ومما ارجعه إليه المارة في كل يوم رجائين. اطرا.ه في خلق القرآن وهو يصير على الامتناع، فإذا عزمنا على الانصراف راد في قيوده قيداً، فصار في رحله أربعة أقياد وفي الليلة الرابعة أوفد المعتصم بعا الكبير إلى اسحق بن إبراهيم يأمره بحمل اس حنبل إليه فدحل عليه اسحق وقال له "يا احمد، أنها والله بهسك انه لا يقتلك بالسيف انه قد آلى إن لم تحبه أن يصربك صرباً وإن يلقبك في موضع لا ترى فيه الشمس". "أثم حملوه مقبداً على دابة وحده حتى كاد يجر على وجهه لثمل الفيود، فوصلوا به إلى بيت المعتصم وادخلوه

(١) - طبقات الشافعية، ج ١، ص ٢٠٩. والمناقب ص ٣٩٤، ٣٩٥.

(٢) - المناقب، ص ٣٩٧.

(٣) - المناقب، ص ٣٣٩.

حجرة واقبلوا عليه بابها^(١) فقضى فيها ليلته وفي العد ادخلوه على احتلقة حيث كان قد عقد مجلساً للمظاهرة فيه احمد بن أبي دؤاد وعبد الرحمن بن اسحق وخلق كثير^(٢). وكانوا قد هولوا عليه وضربوا عنقي رجلين قله^(٣). فأمر المعتصم بمظارته، فأخذوا ياطروه وهو يرد عليهم ويقاومهم فقال المعتصم. والله لنن أجابي لأطلقن عنه بيدي. ثم وجه كلامه إلى ابن أبي حنبل ' يا احمد، والله إني عليك لشقيق، وإني أشفق عليك كشفعتي على هارون اسي^(٤) وقال له ما كنت تعرف صالح الرشيدي ؟ قال احمد سمعت باسمه. قال المعتصم كان مؤدبي فسأله عن القرآن فخالفي فأمرت به فوطئ وسحب. وقال أيضاً: يا احمد اجني إلى شيء لك فيه أدنى فرح حتى أطلق عنك بيدي فامتنع احمد وقال أعطوني شيئاً من كتاب الله عز وجل أو سنة رسوله. وكان المجلس قد طال وضجر أمير المؤمنين، فرد ابن حنبل إلى حجرته^(٥).

في صباح اليوم الثاني جاؤوا بابن حنبل إلى مجلس المظاهرة وأخذوا يباطرونه ويكلمونه. ولم يرألوا كذبت قرب الروال، فترك المعتصم المجلس ورد احمد إلى موضعه ولما كان اليوم الثالث طلبوه للمظاهرة، فجاؤوا به

(١) - المناقب، ص ٣١٩ - ٣٢٠

(٢) - الدميري، ج ١، ص ٧٣.

(٣) - المناقب، ص ٣٢٠ روى الخاسط عكس ذلك تماماً، فقد قال أنه لم ير سقاً مشهوراً، ولا كان في مجلس ضيق، ولا كانت حاله محل مؤسمة، ولا كان مثقلاً بالحديد، ولا حلق قله بشدة الوعيد، ولقد كان يارع بألين الكلام ويحب ما علظ احراب، ويرزنون ويحب، ويحلمون ويطيئ. المصنوع المختارة على هامش انكامل للمبرج، ج ٢، ص ١١٣٩.

(٤) - المناقب ص ٣٢٥ - ٣٣١. والدميري ج ١، ص ٧٣ - ٧٤. يقول الخاسط إسم ساطوه ثلاثين سوطاً، وإنه أنصح بالإقرار أثناء الضرب مراراً. (المصنوع المختارة، ج ٢، ص ١٢٩).

إلى المجلس وكانت طرقات الدار غاصة بالناس بعضهم يحمل السيوف وبعضهم معهم السباط. وكان مع الخليفة في المجلس أحمد بن أبي دؤاد ومحمد بن عبد الملك الزيات فقال المعتصم: كلموه، باطروه، فلم يرالوامعه في جدال إلى أن قالوا: يا أمير المؤمنين اقتله ودمه في أعناقنا. فرفع المعتصم يده ولطم بها وجه الإمام أحمد فخر معشياً عليه فتموعت وجوه قواد حراسان وكان عم بن حنبل فيهم، وخاف الخليفة على نفسه منهم فدعا بقاء ورش على وجهه ولم أفاق أحمد من غشيته رفع رأسه إلى عمه وقال يا عم لعل هذا الماء الذي رش على وجهي غصب عليه صاحبه.. فقال المعتصم: ويحكم أما ترون ما يتهم به على هذا؟ وقرابتي من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا رفعت السوط عنه حتى يقول القرآن مخلوق". ثم التفت إليه فلعنه وأمر رجاله أن يجسوه ويخلعوه فأخذ وسحب وشدوا يديه على حشبتين حتى تخلعتا. ثم دعا بالسباط وقال للجلادين تقدموا. فتقدم أحدهم وضربه سوطين. وعاد إلى موضعه. وتقدم الثاني فقال له المعتصم. شد قطع الله يدك فضره سوطين وتراجع. ثم أقبل المعتصم على ابن حنبل وقال له: يا أحمد علام تقتل نفسك اجنني حتى أطلق عنك يدي فرفض أن يجيب فقال المعتصم للجلاد الثالث: تقدم اوجع، قطع الله يدك، فتقدم وضربه سوطين، ولم يرالوا يضربونه حتى غشى عليه. وبلغ عدد الضربات ثمانية عشر سوطاً. وبعد أن فرغوا من ضربه فسحه عجيف بالسيف، ووضعوا عليه باريه، وداسوه بأقدامهم وسحبوه^(١) ثم أمر المعتصم بتحلية سيبله وكان قد قضى في السجن ثمانية وعشرين شهراً^(٢) ويقال أهم ساطوه بقسوة رائدة حتى أن اثر السباط بيا في ظهره إلى آخر أيامه^(٣)

(١) - يقول الخطيب: هم ساطوه ثلاثين سوطاً، وبه أفصح بالإقرار أثناء الضرب مراراً (المصول المختارة، ج ٢، ص ١٢٩).

(٢) - المطاق، ص ٣٢٨ والدميري ج ١، ص ٧٣

(٣) - المطاق، ص ٣٧٤ يكاد القرئ يلمس في كل صفحة من صفحات هذا الكتاب

وأظن أن من الضروري أن أورد بعض الأمثلة لما كان يقال في تلك
المناظرة الساريجية، لأن ذلك يدلنا على طريق الفريقين في الجدل ويطلعنا
على موقعهما من هذه المسألة الخطيرة ونظرتهم إليها. وسأكتفي بذكر الأمثلة
الثلاثة التي رواها الجاحظ وهي:

١- المثل الأول:

اس أبي دؤاد : أليس لا شيء قديم أو حديث..؟

ابن حنبل : نعم

ابن أبي دؤاد : أو ليس القرآن شيئاً..؟

ابن حنبل : نعم

اس أبي دؤاد : أو ليس لا قديم إلا الله..؟

ابن حنبل : نعم

ابن أبي دؤاد : فالقرآن إذاً حديث..؟

ابن حنبل : ليس أنا متكلم.

٢- المثل الثاني .

اس حنبل : حكم كلام الله تعالى كحكم عدمه فكما لا يجوز أن يكون
علمه محدثاً ومخلوقاً فكذلك لا يجوز أن يكون كلامه مخلوقاً ومحدثاً

اس أبي دؤاد : أليس قد كان الله يقدر أن يبدل آية مكان آية ويسح آية بآية.
وهو يذهب هذا القرآن ويأتي بغيره وكل ذلك في الكتاب مسطور

ابن حنبل: نعم.

ابن أبي دؤاد: فهل يجوز هذا في العلم. وهل كان حائراً أن يبذل علمه ويذهب به ويأتي بغره...
ابن حنبل: لا.

٣- المثل الثالث:

ابن أبي دؤاد: أترعم أن الله تعالى رب القرآن...

ابن حنبل: لو سمعت أحداً يقول ذلك لقلت.

ابن أبي دؤاد: أفما سمعت ذلك قط من حالف ولا سائل ولا من قاص ولا في شعر ولا في حديث؟

ابن حنبل: يسكت ولا يجيب.

ويمول الحاحط أن المثل الثالث من الخليفة على كذب الإمام ابن حنبل لأنه لا بد من أن يكون سمع الناس يقولون ورب القرآن، ورب يس، ورب طه، وأما موقفه في المثلين الأولين فقد أظهر للخليفة أنه معاند، لأنه كان يجيب ابن أبي دؤاد في كل ما سأل عنه حتى وإذا بلغ المسحوق والموضع الذي أن قال فيه كلمة واحدة بريء منه أصحابه قال ليس أنا متكلم. فلا هو قال في أول الأمر لا أعلم لي بالكلام، ولا هو حين تكلم فبلغ موضع ظهور الحجة خضع للحق^(١).

ولما قصي المعتصم وحلفه الواصل (٢٢٧ - ٢٣٢ هـ / ٨٤١ - ٨٤٦ م) كان المعتزلة قد بلغوا أوج قوتهم، فأسكرتهم نشوة الظفر وأعمتهم شهوة التسطير، ولذلك حملوا الخليفة الجديد على التهاذي في المحنة، فأشغل نفسه

بها يقول الحسلي أن الوثائق كان شديد الاعتزال فقام بالمحنة القيام الكبي،
وان احمد بن أبي دؤاد هو الذي شدد عزمه عليها^(١) فقد كتب إلى القصبة في
جميع البلدان أن يستحقوا الناس في القرآن، وأمرهم ألا يجيزوا إلا شهادة من
قال بالتوحيد، فحبس بسبب ذلك عدل كثير^(٢)

وفي سنة ٢٣١هـ / ٨٤٥م. أمر بامتحان أهل النفور فأقروا جميعاً بحلق
القرآن إلا أربعة نفر فقرر الوثائق ضرب أعناقهم أن لم يقولوه^(٣). ومن
الأدلة على شدة الوثائق في المحنة انه حمل أبا يعقوب يوسف بن يحيى الوبيطي
٢٣٢هـ / ٨٤٦م المتشكف من مصر إلى العراق للامتحان فامتنع من
الجواب، فقيّد وسجن في بغداد ومات في السجن والقيّد. ويقال انهم حين
حاووا به من ملاده وضعوا في عنقه سلسلة حديد وفيد، وحملوه على بعل،
ووضعوا بين البعل وبين القيد سلسلة أخرى فيها طوبة وزنها أربعون رطلاً،
وهو يقول والله لأمويتن في حديدي هذا حتى يأتي من عدي قوم يعلمون انه
قد مات في هذا الشأن يوم في حديدهم^(٤) ومع ذلك فان الوثائق لم يتعرض
لأبن حنبل ولم يمتحنه ولكنه أرسل إليه يقول لا نساكني بأرض فاحتفى
الإمام بنية حياة الوثائق لا يخرج إلى صلاة ولا غيرها^(٥). وقد بلغ بالوثائق
التعصب للاعتزال أن أمر إلا يقتدى أسرى المسلمين إلا بعد أن يمتحنوا
في مسألة خلق القرآن وإنكار الرؤية السعيدة، فمن ذهب إلى قول المعتزلة
هودي وإلا براء في أيدي الروم فلما حصل الفداء سنة ٢٣١هـ / ٨٤٥م
قرب طرطوس أرسل مع الجيش الذي حضر الفداء اثنين من رجاله فوقفا

(١) - شذرات الذهب، ج ٢، ص ٧٥ - ٧٦

(٢) - البصوي، ج ٢، ص ٥٨٨

(٣) - الطبري، ج ١١، ص ١٩.

(٤) - المناقب، ص ٣٨٩.

(٥) - المناقب، ص ٣٤٨ - ٣٤٩ الدعي، ج ١، ص ٧٣

على قطرة النهر وكلما مر رجل من الأسرى امتحانه، فمن أقر بخلق القرآن وأنكر الرؤية فودي برومي وأعطى ديناراً^(١).

أن شدة الوثائق في المحنة، وما سبق من أعمال المأمون والمعتصم فيها، جعل الناس يتضحرون ويتذمرون، وحرّأهم على إظهار تصجرهم وتذمرهم. فان المسعودي يقول أن الوثائق أفسد القلوب وأوحد السبيل إلى الطعن عليه^(٢). ويروي ابن الأثير أن العامة سمعوه كفرة^(٣). ولم تزايد بهور الناس من المحنة وعظم حنقهم عليها اشرايت أعاق جماعة مهم إلى الفتنة ورتوا مؤامرة برئاسة احمد بن نصر الخراعي للخروج على الخليفة وقلب نظام الحكومة. كان احمد بن نصر من وجهاء بغداد يحالف من يقول بخلق القرآن ويبسط لسانه فيهم، ولا يتورع في مجلسه عن التهجم على الوثائق فيقول: هذا الخنزير، وهذا الكافر. فصار أصحاب الحديث يعشونه، وتجمع حوله كل من ينكر القول بخلق القرآن من أهل بغداد نظراً لمكانته وأحده برأيهم، فحملوه على الحركة لإنكار ذلك القول، وبايعوه وعيوا ليله لخروجهم وجمعوا الناس وورعوا الدراهم عليهم، ولكن أمرهم افتصح قبل ظهورهم، وألقى القبض على احمد بن نصر وسبق إلى الوثائق في سامراء مقبداً على بغل سنة ٣٢١هـ/ ٩٢٣م^(٤) وجاء في تاريخ اليعقوبي أن السبب في خروج ابن نصر أساسه الخلاف بينه وبين احمد بن أبي دؤاد، فقد قصده ابن نصر في بعض الأمور فردّه حاتباً، فانصرف ذاماً له، وجعل يبسط لسانه فيه ويشهد عليه بالكفر، فمال إليه قوم وهم لا يشكون أن ذلك غضب للدين فخرج بعضهم

(١) - اليعقوبي، ج ٢، ص ٥٨٩ الطبري، ج ١١، ص ١٩ - ٢٠ ابن الأثير، ج ٧، ص ١٦.

(٢) - التنبيه والإشراف، ص ٣٦١.

(٣) - ابن الأثير، ج ٧، ص ٨.

(٤) - الطبري، ج ١١، ص ١٥ - ١٧.

إلى ناحية صحراء أبي السري وصرخوا بطل ولكنهم أخذوا واقرأوا عليه^(١)
 عقد الوثائق لأحمد بن نصر مجلساً عاماً ليمتحن امتحاناً مكشوفاً. ويقال
 أنه حين حضر أمام الوثائق لم يذكر له شيئ من فعله والخروج عليه وإنما
 اقتصر على امتحانه في خلق القرآن^(٢) وذكر ابن الجوري أن الوثائق قال له:
 دع ما أخذت له، ما تقول في القرآن الكريم ..^(٣) فسمع ابن نصر أن يقره
 على قوله في خلقه، فشتمه الوثائق ورد عليه ابن نصر الشثيمة، فقام إليه الوثائق
 بصمصمه عمرو بن معد يكرب وصر به على حل عاتقه ثم على رأسه، وتهدم
 الجلاد فضرب رقته وجر رأسه، وطعه الوثائق بطرف الصمصامة في بطنه.
 وأمر به فحمل وصلب عند بابك الحرمي في سامراء، وأخذ رأسه إلى بغداد
 فصلب بها وأقيم عليه الخرس، وكان الوثائق قد وضع في أدبه رفعه مكتوب
 فيها "هذا رأس الكافر المشرك الصال وهو أحمد بن نصر بن مالك ممن قتله
 الله على يد عبد الله هارون الإمام الوثائق بالله أمير المؤمنين، بعد أن أقام عليه
 الحجج في خلق القرآن وبهى التشبيه، وعرض عليه التوبة ومكة من الرجوع
 إلى الحق فأبى إلا المعادة والتصريح. والحمد لله الذي عجل به إلى داره واليم
 عقابه. وإن أمير المؤمنين سأله عن ذلك فأقر بالتشبه وتكلم بالكفر فاستحل
 بذلك أمير المؤمنين دمه ولعنه" ثم أن الوثائق تتع أصحاب ابن نصر فألقى
 عليهم القبض ووضعهم في السجون المظلمة مكللين بالحديد، ومنعوا حتى
 من الصدقة التي نورع عادة على المساجين، وحرّموا الروار^(٤).

وهكذا، فسنا المعتزلة في أوج الرفعة وذروة القوة، يستبدون بالدولة

(١) - اليعقوبي، ج ٢، ص ٥٨٩

(٢) - ابن الأثير، ج ٧، ص ٢٤

(٣) - المقاتب، ص ٣٩٨.

(٤) - اليعقوبي ج ٢، ص ٥٨٩. الطبري، ج ١١١، ص ١٧ ١٨ اس الأثير، ج ٧، ص

كيف يشاؤون، ويتصرفون في حيراتها كما يريدون، بأنون بالناس من أطراف
البلاد أمام محكمهم فيمتحنونهم في عقائدهم ويتحكمون في صيائهم، وإذا
بالزمان ينمّر عليهم، وإذا بالدهر الذي طالما خدمهم يتكرّم، فما هو إلا أن
مات الواصل سنة ٢٣٢هـ. وقام المتوكل حتى رأت قوتهم ودالت دولتهم،
فبدأوا يدهورون من حالق العر وشاهو السلطان.

المعتزلة في دور الضغط والسقوط

١_ الحركة الرجعية: (٢٣٧هـ/٨٥١م).

يبدأ بالتوكل على الله (٢٣٢ _ ٢٤٧هـ/٨٤٦ _ ٨٦١م). دور ضعف المعتزلة وسقوطهم، فبل هذه الناحية لنحول الآن أقطارنا ونحصر فيها تفكيرنا. لأنه كما أن من الصعب معالجة أسباب ظهور الفرق والجماعات وكيفية ولا سيما الدينية منها، كذلك لا يقل صعوبة ودقة شرح ضعفها ودروها. ذلك بأن المعتقدات الدينية منها، كما أسلفت، ها في قلوب الناس اثر عميق وعلى نفوسهم هيمنة قوية، فليس في الإمكان القضاء عليها بسرعة، وهذا القول ينطبق تماماً على المعتزلة الذين كانت هم مبادئ راسخة يجمعون عليها ويدينون بها، والذين كان هم واسع كثيرون محلصون بدوقوا حلالاتها وتمتعوا بحيراتهم، فلا يعقل أن يتحلوا عما كان في أيديهم بسهولة. لا ريب أن تأخرهم بدأ سنة ٢٣٢هـ/٨٤٦م لكنهم عمروا بعد ذلك طويلاً، وقاموا بمحاولات عديدة لاسترجاع مجدهم وسطوتهم. ولم يندثر اسمهم مهائياً في الأقطار التي يعلب عليها أهل السنة، ولم يتوار عنها ظلمهم إلا في بدء القرن التاسع الهجري. أما في البلاد التي بكثرت فيها الشيعة فما زال الاعتراف قائماً لأن الشيعة في أول الدين معتزلة كما سيأتي بيان ذلك

لفهم كيف بدأ سقوط المعتزلة فهماً صحيحاً يجب أن نعود قليلاً إلى الوراء، إلى ما قبل أيام التوكل، أن مركز المعتزلة في الأوج لم يكن ثابتاً ولا طويلاً، فسرعان ما أخذوا يدهورون. وأنا لعلم أن المأمون رغم ما يذكره

من شدة تحمسه للاعتزال تردد كثيراً قبل أن فرص على الناس عقيدة حلفي القرآن وأعلن المحنة. يقولون أنه كان يخاف الرأي العام، ويخشى أن يرد عليه فيختلف الناس وتقوم الفتنة بين المسلمين^(١). ويروي الدميري أنه بقي يقدم رجلاً ويؤخر أخرى إلى أن قوي عمره في السنة التي مات فيها فحصل الناس على القول بخلق القرآن^(٢).

ويظهر أن المعتصم على علوه في الاعتزال وإسرافه في المحنة كانت تعتريه فترات يتراجع فيها. وذكروا أنه قال لابن حنبل حين حيء به ليمنح^(٣) لولا أبي وجدتك في يد من كان علي ما عرضت لك^(٤). ولما شد وتاق الإمام على حشبين وتخلعت يداه رق له المعتصم لما رأى من ثيابه وتصميمه. ولكن أحمد بن أبي دؤاد، وقد حشي العاصبه، أعراه وقال: "أنا تركته قبل أنك تركت مذهب المأمون وسخط قوله"، فهاجبه ذلك عليه^(٥). أما الواثق فقد سعى إليه ثمامة بن أشرس بأحدهم وقال له أنه يكفر من ينكر الرؤية السعيدة ويقول بخلق القرآن فقتله وعاتب ثمامة واس أبي دؤاد على ذلك ولم يهدأ حتى أقسم أن قتله كان على حق^(٦).

يستدل من هذا الحديث أن الخلفاء إنما أقدموا على المحنة تحت ضغط المعتزلة وإعرائهم، وإسهم فعلوا ذلك بعد تردد، كانوا أحياناً يشعرون بالندامة ويحاولون التراجع فإن المعتصم، ومع ما يروي ابن العباد الحسبي، حين ضرب الإمام ابن حنبل حتى غشي عليه ومع ذلك صمم ولم يحب، ندم على صرته وأطلقه^(٧) وقد يكون في القصة التالية التي يرويها المسعودي على

(١) - المناقب، ص ٣١٩.

(٢) - الدميري، ج ١، ص ٧٣.

(٣) - المناقب، ص ٣٢١.

(٤) - المصدر نفسه، ص ٣٢٦ - ٣٢٧.

(٥) - الفرق بين الفرق، ص ١٥٩.

(٦) - شذرات الذهب، ج ٢، ص ٤٥.

لسان الخليفة المهندي بالله (٢٥٥ - ٢٥٦ هـ / ٨٦٩ م.) اس الوثائق لمحاكمته في خلق القرآن. فباطره بن أبي دؤاد ولكن الشيخ أفحمه وقطعه، وتكلم بكلام مؤثر أبكى الوثائق فأمره بقطع قيوده وإطلاق سراحه والإحسان إليه فيقول المهندي انه رجع منذ ذلك اليوم عن القول بحلق القرآن وأنه يحسب أن الوثائق رجع عنه أيضاً^(١) ويروي ابن الجوزي أن أحمد بن أبي دؤاد سقط من عين الوثائق بسب هذه الحادثة ولم يمتحن أحداً بعده أبداً^(٢). وأنه مات عن نوبة^(٣) أن هذه القصة ولا ريب أهمية كبيرة فهي نقطة تحول في تاريخ المعتزلة. أن الفرق كبير بين موقف المعتصم من ابن حبل وبين موقف الوثائق من هذا الشيخ، والسون شاسع بين معاملة الوثائق نفسه لأحمد بن نصر الخراعي وبين معاملته لهذا الشيخ الشامي لقد عودنا الوثائق أن يكون شديداً على المحلفين لعقيدة خلق القرآن فما الذي حمله على هذا التسامح العجيب. ؟ ألا يحق لنا أن نستنتج أن الخليفة قد تطرق إليه الضجر من المحنة والترم بالخلافات الدينية وأن المعتزلة بدؤوا يصيرون في أواخر أيام الوثائق، ويعقدون مقدراتهم على التأثير والإقناع. ؟

وعليه فما قام به المتوكل بعد ذلك يسغي ألا يبدو لنا شيئاً عجيباً أو مفاجئاً بعد سبقه شعور بالنمرة من المحنة والوحشة من المارقة وميل إلى وضع حد لها فالمتوكل إنما عبر عن ذلك الشعور بالفعل ورفع المحنة. وكان المتوكل شديداً في مسألة الدين حتى انه لم يكتف بالتكبير بالمعتزلة بل شدد أيضاً على أهل الذمة وعاملهم معاملة قاسية^(٤)

ومع ذلك فإن المتوكل كان بطيئاً في حركته ضد المعتزلة، فقد مر في تكره

(١) - مروج الذهب، ج ٨، ص ٢١ - ٢٧ الدميري، ج ١، ص ٧٥ - ٧٦

(٢) - الماقب، ص ٣٥٢.

(٣) - المصدر نفسه، ص ٣٥٦.

(٤) - الطبري، ج ١١، ص ٣٦ - ٣٨.

لهم في ثلاث خطوات فلما أفضت إليه خلافة سنة ٢٣٢هـ/ ٨٤٦م أهدى في نفس السنة عن الجدل في القرآن وغيره، وانفذ كتبه في ذلك إلى الأفاق^(١) فأمسك عن الجدل والمناظرة، وأطلق من في السجون من أهل البلدان الدين احدثوا في خلافة الوائى وكساهم^(٢) فعل المتوكل كل هذا ولكنه لم يهاجم المعتزلة بشدة. وكل ما كان منه انه رفع المحبة واظهر السنة بيد انه لم يعزل احمد بن أبي دؤاد عن قضاء القضاة ولا عن مطالم العسكر. يقولون انه كان يوجب له ويستحي أن يتكلم وأن كان يكره مذهبه فقي ابن أبي دؤاد في منصبه إلى أن فلع سنة ٢٣٣هـ/ ٨٤٧م. فوضع المتوكل مكانه ولده أبا الوليد^(٣). كذلك لم ينزل جثة احمد بن نصر وكانت لا تزال مصلوبة.

ويقول الطبري انه هَمَّ بإبرالها ولكنه عدل حين رأى تجمع العوعماء حول حشبه وتكثيرهم بأمره^(٤) حشية حدوث الفتنة ومهما يكن فان تذكره في هذا الشأن دليل على شدة حذره وقلة تحمسه ضد الاعتزال. ثم أن المتوكل لم يرص عن ابن حسل ولم يستدعه إلا بعد ذلك بحسن سنين وقد ذكرنا انه حين أرسل إلى اسحق بن إبراهيم سنة ٢٣٧هـ/ ٨٥١م يأمره بحمل الإمام إليه، اخره اسحق بضرورة التأهب لمقابلة الخليفة وقال له: اجعلني في حل من حصوري صربك^(٥) ومعنى هذا أن اسحق كان يتوقع أن يقوم المتوكل بضرب الإمام. وقد كان المعتزلة خلال تلك الفترة غير نيام، ولم يقيموا مكتوي الأيدي، بل كانوا لا يفكرون بحرصون المتوكل على ابن حسل وموعرون صدره رفعوا إليه مرة أن الإمام يحفي في بيته علواً مطلوباً إليه،

(١) - ابن الأثير، ج ٧، ص ٤٣.

(٢) - البصوي، ج ٢، ص ٥٩٢.

(٣) - تاريخ بغداد، ج ١، ص ٢٩٨.

(٤) - الطبري، ج ١١، ص ٤٦.

(٥) - المناقب، ص ٣٥٨ - ٣٥٩.

فصدق المتوكل الوشاية وأرسل من فئس البيت فلم يجد شيئاً^(١).

ثم جاءت الخطوة الثانية سنة ٢٣٤ هـ / ٨٤٨ م، ففي تلك السنة أرسل المتوكل وراء العمهاء والمحدثين فقسم بينهم الجوائز وأجرى عليهم الأرزاق وأمرهم أن يجلسوا للناس وأن يتحدثوا بأحاديث الرقبة، وبالأحاديث الأخرى التي فيها رد على المعرلة فجلس عثمان بن أبي شيبة في مدينة المصور ووضع له منراً واجتمع عليه نحو ثلاثين ألفاً من الخلق، وجلس أبو بكر بن أبي شيبة في مسجد الرصافة فاجتمع عليه مثل هذا العدد من الناس أيضاً^(٢).

فأخيراً خطا المتوكل الخطوة الهائية وصرب صرته الكرى سنة ٢٣٧ هـ / ٨٥١ م. فأعلن سحقه وغضبه على المعتزلة، وعزل أبا الوليد عن النظام بسامرا^(٣) ثم عن قضاء القضاة^(٤)، وألقاه في السجن هو وسائر أحوته. وقبض صباغ أبيهم وأملاكه، ولم يخل سبيلهم إلا بعد المصلحة على مبلغ صحم من المال، وحذرهم جميعاً بعد ذلك إلى بغداد^(٥) فأقاموا فيها حتى توفي أبو الوليد سنة (٢٤٠ هـ / ٨٥٤ م). ثم لحقه أبوه أحمد بن أبي دؤاد بعد عشرين يوماً^(٦) وفي ذلك سنة ٢٤٠ هـ أمر المتوكل بإرسال جماعة من أصحابه وأزواجه وأمر رأسه إلى حسده، ودفعته إلى أوليائه في يوم عيد الفطر فدقت^(٧). وأرسل المتوكل إلى الإمام ابن حبل وقربه وأكرمه وقد ورد في كتاب ابن الجهم إليه ما يلي: "أن أمير المؤمنين قد صحح عنده براءتك مما قرئت به، وقد كان أهل

(١) المصدر نفسه ص ٣٦٠.

(٢) - المصدر نفسه ص ٣٥٧ - ٣٥٨.

(٣) - الطبري، ج ١١، ص ٤٥.

(٤) - البصوي، ج ٢، ص ٥٩٧.

(٥) - الطبري، ج ١١، ص ٤٥ - ٤٦.

(٦) - الطبري، ج ١١، ص ٤٩ - ٥٠. تاريخ بغداد، ج ١، ص ٢٩٨.

(٧) - الطبري، ج ١١، ص ٤٦.

المدع مدوا أعينهم، فالحمد لله الذي لم يشمتهم بك، قد وجه أمير المؤمنين
بأمرك بالخروج، فالحمد لله أن تستعفي أو ترد المال^(١).

لعد كان هذه النكة التي حصلت بالمعتزلة اثر عميق في نفوس عامة
الشعب أهل الحديث الذين كانوا يمقتونهم مقتاً شديداً، ولا سيما أهل
الحديث أصحاب ابن حبل الدين عانوا من المحنة الشدائد وذاقوا عن أيدي
المعتزلة الأمرين، كان حق الناس على المعتزلة عظيماً وغيظهم منهم بالعداء،
ولكنهم اضطروا أن يكتروا على عل ويصبروا على مصص لأنهم كانوا
يخشون سطوة الخليفة الصالح مع المعتزلة ويهابون بطشه وقد كان للحليفة
في ذلك الوقت قوته وبأسه، وكانت السلطة كلها في يده. لم يحسر الناس أن
يرفعوا رؤوسهم أو يبدوا سحقهم، وإذا حاولوا الثورة والانعصاض مرة
بقيادة أحمد بن نصر رأيا كم كان الواثق سريعاً في إخماد الفسقة قاسياً على
القائمين بها فلما رفع المتوكل المحنة وأقصى المعتزلة، انصهر بركان غيظ
الشعب، وظهر حقده الدفين على الاعتزال، وانطلقت الحركة الرجعية هوية
جامدة حركة مخالفة للمعتزلة، وترك ما أحدثه "المبتدعة"، والرجوع إلى
أقوال "السلف الصالحين" في الدين وانتشر العامة في الأسواق يشدون:

لا والذي رفع السماء بلا عهد للنظر

ما قال قائل في القرآن مخلقه إلا كفر

لكن كلام الله منزل من عند خلاق البشر^(٢)

وقال شاعرهم معلناً روال دولة "أهل المدع" مؤدباً بانقراط عقد "حرب
إبليس".

(١) - الماقيب، ص ٣٦١.

(٢) - نفح الطيب، ج ٣، ص ١٥٨.

ووهى حلهم ثم انقطع	ذهبت دولة أصحاب البدع
حزب إبليس الذي كان جمع	وتداهى بأصراف جمعهم
من فقيه أو أمام يتبع...؟	هل لهم يا قوم في بدعتهم
علم الناس دقيقات الورع	مثل سفيان أخي الثور الذي
ترك اليوم طول المطلع	أو سليمان أخي التيم الذي
ذلك البحر العزيز المتجمع	أو فقيه الحرمين مالك
ذاك لوقارعه القراقرع	أو فتى الإسلام، أعني أحمد
لا ولا سيفهم لما لمع ^(١)	لم يخف سوطهم إذ خوفوا

تجلى حقد الشعب وببدي غيظه في مناسبات كثيرة، منها جسارة أحمد بن نصر التي مشى فيها حماهير العامة في بغداد وصاروا يتمسحون باندعش حتى أن المتوكل تخوف من اجتماع العامة وتجمهرهم على ذلك النحو فكتب إلى عامله يأمره بمنعهم من الاجتماع والحركة في مثل هذا وشبهه^(٢) كذلك فعلوا في جسارة أس حبل، فانه يقار أن خلقاً كثيراً مشوا فيها^(٣)، وحدث أحد الذين شهدوها قال انه مكث طوال الأسبوع رجاء أن يصل إلى القبر فلم يتمكن إلا بشق النفس لكثرة ازدحام الناس عليه. وهكذا تحولت تلك الجسارة إلى نظاهرة عظيمة اظهر القوم فيها التفجع على الإمام الراحل، وطمعوا في "أهل البدع" ولعنوهم ولرم بعضهم القبر ما ينفون مفارقتة، وماتوا عنه، وجعل النساء يأتين إليه، واضطرت السلطة أن ترسل حامية

(١) - الماقيب، ص ٣٥٨.

(٢) - الطبري، ج ١١، ص ٤٦ - ٤٧.

(٣) - الماقيب، ص ٤١٥. طبقات الشافعية، ج ١، ص ٢٠٤.

إلى ذلك الموضع معاً لوقوع الفتنة^(١) يضاف إلى هذا أن اثر الحركة الرجعية طهر في شعر شعراء ذلك الزمان الذين اندفعوا يهجون المعتزلة ويسلقونهم بالسنة حداد. وكان عصهم منصّباً في الدرجة الأولى على القاضي أحمد بن أبي دؤاد رأس المعتزلة والمسؤول الأول عن أعمال المحنة، وقد تكون بعض الأشعار التي وصلنا في هجوه وهجو الاعمال عموماً وضعت قبل الحركة الرجعية وكتبها أصحابها ثم أعلنوها عندما بدأت تلك الحركة وقال أبو العتاهية معناه ابن أبي دؤاد:

لو كنت في الرأي مسوياً إلى رشد	أو كان عزمك عزماً فيه توفيق
لكان في الفقه شعل	لو قنعت به
ماداً عليك وأصل الدين يجمعهم	عس أن تقول كلام الله مخلوق
وقال أحدهم يطعن في نسبه:	ما كان في المزع لولا الجهل والمروق ^(٢)

إلى كم تجعل الأعراب طرا	ذوي الأرحام منك بكل وادي
تضم على لموصهم جناحا	لشيب دعوة لك في إباد
فأقسم أن رحلك في إباد	كرحم بني أمية من زياد ^(٣)

وانشد آخر يهجو ويسته إلى الشح والبخل - مع انه كان في الخود غاية لا تدرك:

نكست الدين يا ابن أبي دؤاد	فأصح من أطاعك في ارتداد
زعمت كلام ربك كان خلقا	أما لك عند ربك من معاد...؟

(١) - الماقيب، ص ٤١٨.

(٢) - الطبري، ج ١١، ص ٤٦.

(٣) - تاريخ بغداد، ج ١، ص ٢٩٩.

كلام الله أنزله بعلم وانزله على حير العباد
ومن أمسى بيابك مستضعفاً كمن حل الفلاة بغير زاد
لقد أظرفت يا ابن أبي دؤاد بقولك: إنني رجل أيسادي^(١)

وكان عبي بن الجهم أكثر الشعراء عداوة للمعتزله، وكان هجاؤه لابن أبي دؤاد أمرًا واعنف ما هجي به ذلك القاصي. قال ابن الجهم.

يا أحمد بن أبي دؤاد دعوة بعثت عليك جنادلاً وحديداً
فسدت أمور الدين حين وليته ورمينه بأبي الوليد وليدا
لا عكاً جرلاً ولا مستظرفاً كهلاً ولا متشيباً عموداً
شرها إذ ذكر المكارم والعلل ذكر القلايا مبدياً ومعيداً
وإذا ترع في المحالس خلته ضيعاً وخلت بني أبيه قروداً
ما صبحت بالخير عين أبصرت تلك الماخز والثايب السوداء^(٢)

وقال يهجوهُ أيضاً ويظهر شفيه منه وشماته به لما أصابه من الفلح وما صار إليه من سوء الحال:

أفلتُ سعود نجومك ابن دؤاد وبدت نحوسك في جميع أباد
فرحت بمصرعك البرية كلها من كان منها موقناً بمعاد
لم يبق منك سوى حبال لامع فوق القراش مهداً بوساد
وخيت لدي الخلفاء بعد ما قد كنت تقدحها بكل زناد
أطفالك يا ابن أبي دؤاد ريناً فجريت في ميدان احوة عباد

(١) - المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٥٣.

(٢) - الأعيان، ج ٩، ص ١٠٧ تاريخ بغداد، ج ١، ص ٢٩٨.

لم تحش من رب السماء عقوبة فسنت كل ضلالة وفساد
 كم من كريمة معشر أرملةا ومحدث أوثقت بالاقساد
 كسم مجلس الله قد عطلت كي لا يُحدث فيسه بالإفساد
 كم من مساجد قد منعت قضاها من أن يعدل شاهد برشاد
 كم من مصاييح لها أطفأها كما ترك عن الطريق الهادي
 أن الأساري في السجون تفرحوا لما أتت مراكب العواد
 وغدا المصرك الطيبا فلم يجد لعلاج ما بك حيلة المرتاد
 لا زال فالجك الذي بك دائماً وفجعت قبيل المسوت بالأولاد
 ورأيت رأسك في الجسور موطأ فوق الرؤوس معلماً بسمواد^(١)

وقدر ما كان استياء الخلق من المعتزلة شديداً، كان سرورهم من المتوكل
 الذي نكب المعتزلة عطيماً، فقد صدروا يعظمونه ويرفعون من شأنه، وتوهموا
 للدعاء له، وبالعوا في الشئ عليه، حتى قال قائلهم الخلاء ثلاثة، أبو بكر
 في يوم الردة، وعمر ابن عبد العزيز في رد المغالمة، والمتوكل في إحياء السنة^(٢).
 ولذلك سمي بعضهم المتوكل "عمي السنة"^(٣). وادروا يمدحونه بالأشعار.
 فما قيل فيه هذه الأبيات لاس الحمازة:

سقى الله منه بالخليفة جعفر حليفتنا بالسنة المتوكل

(١) - تاريخ بغداد، ج ٤، ص ١٥٥.

(٢) - المناقب، ص ٣٥٦ طبقات الشافعية، ج ١، ص ٢١٥ - ٢١٦.

(٣) - كان المتوكل يكره الشيعة المرافعة أيضاً (س الأثير، ج ٧، ص ٦٥)، وقد
 اصطهدهم كما أنه اصطهد أهل الدمة وصيق عليهم (الطبري، ج ١١، ص ٣٦)،
 فالأرجح أن يكون سمي لكل ذلك "عمي السنة" وليس لقصائنه على المنعة وتكواه
 للمعتزلة محسب.

وجامع أهل الدين بعد تشتت وفاري رؤوس المارقين بمقصل

أطال لسارب العباد بقاءه سليماً من الأهواء غير مبدل

وبراه بالنصر للدين حنة يحاور في روضاتها خير مرسل^(١)

تُرى ما هي الأسباب التي أدت باعتزله إلى هذه النهاية السيئة ؟ وما الذي جعلهم يهونون من ذروة العز وقمة المجد، وجلب إليهم بقمة الشعب وسخطه حتى أصبح اسمهم مرادفاً للكفر، مشغولاً باللعن، مقروناً بالتفحيع والتشتيع.... أول ما يلاحظ في هذا الصدد أن الدهر جلب لهم ظهير المجن مذ بدأ المماليك الأتراك يتقوون ويسيطرون على شؤون الدولة العباسية، أولئك المماليك الذين جاء بهم المعتصم ليكونوا حرساً له، وبنى لهم مدينة سامراء ليمنع احتكاكهم بالناس ويحون دون إبدانهم للرعية. فم يمحى طويل الرمن حتى اسع نفوذهم وقوي سلطانهم فأقدموا على قتل المتوكل ووضعوا اسمه المنتصر مكانه^(٢)، حتى لقد أصبح الخلفاء بعد المتوكل العوية في أيديهم، يعيشون تحت رحمتهم ويستجدون رضاهم وكن المماليك الأتراك جنوداً حشيش ليس تهم نفقة سابقة، لا يتصون غير الفروسية، ولا يستهويهم غير أعمال القتال وأحاديث الصال، ولا ينغون من الحياة بعد ذلك سوى أن يتعموا بأطاييها وينعمسوا في مسراتها وملادها. رمن كانت تلك حالهم وذاك ماضيهم لا يدركون حرية الفكر ولا تروق هم مسائل الفلسفة والجدل، ولا يطيقون صبراً على الخلافات الدينية والممارعات الفكرية، ولا يستعد أن يكونوا ترموا بذلك كله، وكان لهم بد في وضع حد له، ولا سيما أن المتوكل الذي ضرب المعتزلة ورجع إلى السنة كان أول حليفة وقع تحت سيطرتهم واشتد في زمنه ساعدتهم.

(١) - الماقيب، ص ٤٣٢.

(٢) - الطبري، ج ١١، ص ٦٢ - ٦٣.

ثم أن المعتزلة كانوا قصيري النظر عديمي الحكمة، أثاروا بقلّة تصرّهم وسوء تصرّفهم عامة الشعب وألبوا عليهم جمهور الأمة، فعلوا ذلك بطرق شتى. منها أنهم استمزوا رجاء الحديث أولاً بالنيل منهم ورميهم بالكذب والتروير، وثانياً بقطع أسباب ررقهم فإن المحدثين إما كانوا يعيشون على تدريس الحديث، وعلى الاعطيات التي كانوا يتناولونها إما من بيت المال أو من كراء الأمة، فلمّا منعهم المعتزلة من تدريسهم وقطعوا عنهم أعطياتهم، وهاجموا الحديث نفسه، ولم يعتبروا أكثره، أدركوا أن المعتزلة أن استمروا على هذه الخطة ونجحوا فيها فسيجيء يوم يهمل فيه الحديث ولا يبقى لرواته لزوم ولا قيمة، فيفقدون مركزهم وتنسد سبل العيش في وجوههم. ولهذا أصبح المحدثون أعداء الاعتزال، ولم يدحروا وسعاً ولا مجهوداً في مقاومته. كذلك تحمل المعتزلة على أئمة الصحابة مدم يروعوا لهم دمة ولا حفظوا لهم حرمة، فأسخطوا المتدينين من المسلمين وأغضبواهم. وتعمقوا في درس الفلسفة فطردوا في عمائدهم وأقواهم وادخلوا إلى الإسلام مسائل رأها المسلمون بعيدة عن روحه متنافرة مع عقيدته، فثار ريتهم في سلامة عقيدة المعتزلة وصحة إيمانهم، ورأوا فيهم سوء القصد والسعي إلى هدم أركان الدين ولم يقف المعتزلة عند هذا الحد، بل تعدوه إلى ما هو أعظم شراً وأكبر خطراً، فاسمواهم وقد اسماهم وحدهم على صواب وإن غيرهم في خطأ، راحوا يرددون من يخالفهم في الرأي من أهل السنة ويدعونهم "الحشوية"^(١) ثم قنادوا في ذلك فصاروا يرفضون شهادتهم ويكفرونهم، ولا سيما المرداد الذي على في تكفير غيره موضع. عني ما يروي ابن الراوندي - كتاباً في القدر والتشبيه اكفر أهل الأرض^(٢). وكان الموطي يُحوّز القتل والغيلة على المحالين لدهبه، ويبيع أحد أموالهم سرقة وعصياً، واستباحة دماءهم

(١) - شذرات الذهب، ج ١، ص ٢١١

(٢) - الانتصار، ص ٦٨.

لا اعتقاده كفرهم^(١) ولما احصر ابن حنبل للامتحان قال أحد الحصريين يا أمير المؤمنين دمه في عقي...^(٢) وقال أبي دؤاد. يا أمير المؤمنين هو والله صال مضل متدع...^(٣) وقال ابن سباعة: يا أمير المؤمنين اضرب عنقه ودمه في رقبتى^(٤) وأخيراً كان من أمر المعتزلة ما رأياه من إعلان المحبة التي اشتد حطرها وامد أداها المحبة التي قصت محكمها بالقل على كثيرين وعذبت كثيرين، وألقت في ظلمات السجون بالأرياء الدين قصوا فيها منسيين...

والمعتزلة في ذلك تردوا في الخطأ وركبوا من الشطط، فاتهم بتكفيرهم السيئ بأهل السنة شجعوهم بدورهم على تكفيرهم، ليس من بكر أن أهل السنة كانوا قديماً يدمون القدرية ويصطهدونهم. ألم يرجع مالك بن انس (+ ١٧٩هـ / ٧٩٥م.) وفقهاء المدينة والشافعي (+ ٢٠٤هـ. / ٨١٩م.) في كتابه "القياس" عن رفض قبول شهادة المعتزلي؟ ألم يرم القاسمي أبو يوسف (+ ١٩٢هـ = ٨٠٧م) المعتزلة بالزندقة؟ ألم يوص محمد بن الحسن من صلى خلف المعتزلي بإعادة صلاته.؟^(٥) ألم يطرد الأصمعي (+ ٢١٦هـ = ٨٣١م) الخاظم من مجلسه ويقعه سعله ويقول له نعم قاع القدري البعل...؟^(٦) ولكن ذلك الموقف السيئ الذي وقفه المعتزلة أيام دولتهم جعل أهل السنة يتهادون في مهاجمتهم وتكفيرهم. ولنا لنجد كُتّاب السنة الذين أدركوا المعتزلة أو عاشوا بعدها أقسى حكماً من المعتزلة في الكتاب الأقدمين وأكثر نصليلاً لهم، ولا سيما لمن قال بحلق القرآن وهي

(١) - الانتصار، ص ٦٢. الملل والنحل، ج ١، ص ٨٠.

(٢) - المناقب، ص ٣٢٧.

(٣) - المصدر نفسه، ص ٣٢٢.

(٤) - المصدر نفسه، ص ٣٤٠.

(٥) - الفرق بين الفرق، ص ١٥٦.

(٦) - أصول الدين، ص ٣١٦.

المسألة التي تعرضوا للمحنة بسببها. سأل أحدهم أحمد بن حنبل عن قول القرآن مخلوق فقال كافر فابن أبي دؤاد...؟ قال. كافر بالله العظيم...^(١) وكان سليمان ابن داود الهاشمي يقول: من قال القرآن مخلوق فهو كافر^(٢). ورؤي عن محمد بن يحيى أنه قال: من رعم أن القرآن مخلوق فقد كفر وحرّح من الإيمان وبأس منه امرأته يسساب فان تاب وإلا ضرب عنقه وجعل ماله فيئاً بين المسلمين ولم يدفن في مقابرهم^(٣). وزاد السخندادي على قول محمد بن الحسن أن المعتزلي لا يجوز الصلاة عليه^(٤) وقال في هشام الفوطي وأصحابه أن دماءهم وأموالهم حلال للمسلمين وفيه الخمس، وليس على قاتل الواحد منهم قود ولا دية ولا كفارة، بل لقاتله عند الله تعالى القربى والزلفى^(٥).

أما خطوهم في المحنة وله وحوه عديدة، أهمها أنهم حالوا مبادئهم وهدموا أهم ركن من أركان مذهبهم، لأن المعتزلة وإذا كانوا قد اشتهروا بشيء فإنما بقولهم بحرية المرء في اختيار أفعاله ودفعهم عن تلك الحرية. أنهم احترموا العقل الشرعي، وجعلوا الإنسان العاقل مخلوقاً كيانياً، وقالوا باستقلاله في العمل، وحملوه تبعة تصرفاته، ثم إذا بهم بعد ذلك يدعونه إلى عقيدة معينة من عقائدهم، فلما اعرض عنها وبأى فرصوها عليه فرصاً، فاقصوا بذلك أنفسهم، وعارضوا تعاليمهم، واطهروا اسمهم لا يفهمون الحرية فهمها صحيحاً ولا يقدرّون العقل حق قدره، لأنه وإذا كان من حرية الرأي أن يدين المعتزلي بحلق القرآن وغير حلق القرآن من المسائل، فهل من الحرية من شيء أن يهرضها على الناس قوة واقتدار...؟ ولا بد لها من تحديد

(١) - تدرّج بغداد، ج ٤، ص ١٥٣.

(٢) - بقية المرتاد، ص ٦٨.

(٣) - الصواعق المرسلة، ج ٢، ص ٣٠٨.

(٤) - أصول الدين، ص ٣٤٢.

(٥) - الفرق بين الفرق، ص ١٥١.

مدى مسؤولية المعتزلة عن المحنة. قد لا نكون منصفين للمعتزلة إذا حسنا المحنة من عملهم وحدهم، وإذا نسبنا الاصطهادات التي نتجت عن المحنة والتي قام بها المأمون وخليفته المعتصم والوائق إلى تأثيرهم وحدهم. لا جرم أن المعتزلة كانوا العامل الأكبر فيها والمحرصين عليها، ولكن شيئاً غير قليل من تلك المسؤولية يرجع إلى استبداد الخلفاء الذين حكموا رأيهم في هذه المسألة ولم يطبقوا رؤية أحد من الشعب يعاندتهم فيها، وبجأهم وشيء آخر، وهو أن استياء أهل السنة من المعتزلة الذين بدلوا عقائدهم وانتعدوا عن أصول دينهم كان عظيماً قبل المحنة أما وقد أعلنوا المحنة وأرادوا أن يدلوا السرائر ويتحكموا في الصنائع، فإن الناس تمردوا عليهم وصاروا يسمعون في مخالفتهم والكيه بهم، جرأهم على ذلك ما رأوه من ثبات الإمام أحمد على مبدئه وصلابته في عقيدته رغم أن المعتصم أذقه صوف العذاب تركه في ظلمات السجن مكلاً بالحديد أمداً طويلاً، وضره بالسياط حتى اختلط لحمه بدمه، وجعله يعاني المصائب ويعاين الموت، مما وهن ولا لانت قاته.

أما الوجه الأخير من خطأ المعتزلة في إعلان المحنة فهو أنهم جعلوا من الإمام اس حنبل مثلاً عالياً للبطولة. ورموا للهدى، وشعلة من شعلات الدين والإيمان لقد رفعوه في نظر العامة إلى مصاف الأولياء، فاحدوا يتركون به وتمسحون بقبره، وأثاروا عطف الناس عليه، وضاعفوا محبتهم له، فالتفوا حوله، واندفعوا يحاربون أعداءه ويكيدون لهم وقد يكون في الشعر الذي قيل في مدح الإمام في ذلك الوقت ما يعكس لنا صورة صادقة من الشعور الذي كان يكنه الناس له والمقام الرفيع الذي يصعوبه فيه، قال عبد الله بن محمد الأنصاري يرثيه:

وأمامي القوام لله الذي دفنوا حميد الشان في بغداد

هانت عليه نفسه في ديه فقدي الإمام الذين بالحشيان

لله ما لقي ابن حنبل صابراً عزماً وتبصرة بلا أعوان
أنا حنبل ما حيت فان أمت فوصيني ذا كم إلى اخواني^(١)
ورثاه جعفر بن أحمد السراج فقال:

فلله رب الناس مذهب أحد فان عليه ما حيت معولي
دعوة إلى خلق القرآن كما دعوا سواء فلم يسمع ولم يتأول
ولا رده ضرب بالسياط وسجنه من السنة الفراء والمذهب الحنلي
ولما يزدحم والسياط تنوشه فشلت يمين الضارب المشتل
فمن بلغ أصحابه أنني به أفاخر أهل العلم في كل محفل^(٢)

لا ريب أن الرجعية كانت متأصلة في نفوس العامة، متحكمة في كثير
من العباد الذين كانوا لا يرغبون في مخالفة السلف في شيء. لكن المعتزلة
مسؤولون عن بعثها من مرقدها والصح في بارها فالمعتزلة بامتحنهم الناس
في خلق القرآن قد حالفوا مادتهم أولاً، وقروا السرعة الرجعية في الأمة
وأثاروا فيها روح التعصب ثانياً، فبدأوا يسقطون أدباً ومادياً، وبذلك كانوا
كمن سعى إلى حنطه بطلعه وحفر رمسه بيده.

٢_ المعتزلة من الحركة الرجعية إلى ظهور الأشعرية: (٢٣٧-٣٠٠هـ /
٨١٥-٩١٢).

لا جرم أن المعتزلة وحدوا أنفسهم بعد السنة ٢٣٧هـ / ٨١٥م في ظروف
سيئة، ولا جرم أيضاً أنه مرّت عليهم عصيبة فإن السلطة الحكومية التي كانت
أداة طاعة لهم أصبحت سبباً مسلطاً فوق رقابهم، وشجعاً مرعاً يلاحقهم،

(١) - الحاقب، ص ٤٣٣.

(٢) - المصدر نفسه، ص ٤٣٢.

وأعدائهم الذين كانوا لا يحسرون أن يرفعوا أصواتهم، والذين لا أقوا على أيديهم الطوان وذاقوا من المحنة الأمرين، وقد ابصروا ما حل بالمعتزلة من السكال وما صاروا إليه من سوء الحال، إهتلوا الفرصة المؤاتية فهاجموهم من كل ناحية وكانوا لهم ضربات شديدة قاسية، يريدون بذلك أن يقصوا عليهم ويشفوا بلباب صدورهم منهم، فوقف المعتزلة مشدوهين حيارى أمام تلك القوى الهائلة المتألبة عليهم لا يدرون ما يعملون. . أيسعون إلى إلقاء عصب السلطة أم يستحلون رصاصها، أم يردّون لطيمات الحبيبة والرافضة بمثلهما، أم يجابهون الرأي العام الناقم عليهم المعادي لهم...؟ لقد تضافرت تلك القوى على المعتزلة واصطلحت، فكان أصحاب الحديث يستعيدون السلطة عندهم ويحرصون، وصار أهل السنة والرافضة، على بعد ما بينهم، يتعاونون على الاعتزال عدوهم المشترك. وليس أدلّ على ذلك من أن كتاب السنة كالبنغادي والشهرستاني كانوا في ردهم على المعتزلة وكلامهم عنهم يعتمدون كثيراً الرافضة ويمتسبون منها وسي كتاب 'فصيحة المعتزلة' لاس الراوندي.

سد أن تلك القوى، على عظمتها وخطورتها، ما كانت لتستطع وحدها أن تمضي على المعتزلة لو أنها وجدت أمامها حصناً قوياً متحد الكلمة متصاماً داحياً. أن الضربات التي انصبت على المعتزلة لم تقع على بيت قوي الدعائم متين الخدران، بل على هيكل متهكك الأجزاء واهي الأركان، فكان أثرها فيه شديد المتك بعيد المدى. واقصد بذلك الحركة الانفصالية التي ظهرت بين صفوف المعتزلة، ورافضتهم منذ شأنتهم، ونفاقم حطرها بعد بكتهم على يد الموكل، فكانت من أهم الأسباب التي أضعفهم وقصت عليهم.

كان لتلك الحركة الانفصالية سببان أحدهما قديم والآخر متأخر أما السبب القديم فيرجع إلى احترام المعتزلة للعقل وقولهم بحرية الإرادة والرأي. ومعلوم أن حرية الرأي تؤدي إلى انتشاره في الرأي وإلى تعدد مسائل الخلاف

تماماً كما حصل للبروتستنت الذين انفصلوا عن الكنيسة اللاتينية البابوية، فهم لإيادهم بالرأي وقولهم بحرية المرء في تكوين العقيدة التي يريدونها واتباع المذهب الذي يحلو له - انقسموا إلى عشرات الفرق على حين لا تزال الكنيسة البابوية التي استبقوا عنها محافظة على وحدتها إلى يومنا هذا كذلك المعتزلة، نشأت بينهم اختلافات كثيرة، وأدلى كل واحد منهم برأيه الخاص في مسائل التوحيد والعدل، وتحمسوا لخلافاتهم المزعومة حاسة لا تقل عن تحمسهم للعقائد الأصلية، فافترقوا إلى عدد من الفرق بلغ كما ذكرنا اثنتين وعشرين فرقة، كما انقسموا جغرافياً إلى قسمين عظيمين هما مدرستا بغداد والبصرة، واشتد الجدل والحوار بين رجال تلك المدرستين واتباع هاتيك الفرق، حتى لقد عبرهم ابن قتيبة بذلك واتخذ منه حجة في انتقادهم فقال أن المعتزلة أشد الناس اختلافاً، لا يجمع اثنان من رؤسائهم على أمر واحد في الدين، بهلاف أهل السنة والحديث الذين يجمعون كلهم على أصول واحدة^(١) لست أرمي بهذا إلى الالتصاف من قدر الحرية المكرية، فإني لا اعتمد بوجوب انطلاق العقل من القيود، وأرى أن حرية الفكر من مستلزمات التقدم والرقى، ولكن المعتزلة اتخذوا حريتهم حرية مطلقة دون الشعور بالمسؤولية التي تطلبها هذه الحرية، ودون أن يصعوا لها حداً تقف عنده.

ولم يقتصر الأمر بين رحا الاعتزال على الحدل والمناظرة بل تعداه إلى التفكير في أمور الخلاف، فكان المعتزلة البصريون يُكفرون البعديين، والبغداديون يُكفرون البصريين^(٢) وكانت فرق المعتزلة المختلفة تتراسق التكفير وضع في ذلك الكتب الطوال وقد روى البعادي أمثلة كثيرة

(١) - تأويل مختلف الحديث، ص ١٧ - ١٩

(٢) - الفرق بين الفرق، ص ١٦٧. في اعتقادي أن كثرة تكفير الفرق الإسلامية بعضها بعضاً أفقد كلمة «التكفير» معناها الأصلي وقلل من تأثيرها فأصبحت لا تعني الخروج من الإسلام.

لتكفير المعتزلة بعضهم لبعض منها أن أبي الهذيل العلاف كفر تلميذه النظام في كتابه الرد على النظام وفي كتبه عليه في الإعراض والإنسان والجرء الذي لا يتجزأ، كما كفره جعفر بن حرب في أبطاله الجزء الذي لا يتجزأ، والجائني في قوله بالمتولدات، والإسكافي الذي وصح كتاباً كفره فيه في أكثر مذاهه^(١) ووضع جعفر بن حرب كتاباً دعاه - توبيخ أبي الهذيل - كفر فيه أساده وقال أن أقواله تجرّ إلى قول الدهرية، وألم المرء كتاباً كسراً في فصائح أبو الهذيل، وردّ الجائني أيضاً على أبي الهذيل وكفره في المخلوق^(٢) ووضع الكعبي كتاباً كفر فيه أساده الخياط وسائر المعتزلة لفهم الحجة في أحوار الأحاد^(٣). وكان المعتزلة يكفرون عبد السلام الجائني على قوله في العقوبة^(٤). والإسكافي في قوله أن الله تعالى يقدر على ظلم الأبطال والمجاين ولا يقدر على ظلم العقلاء^(٥). وبشر بن المعتز بقوله باللفظ^(٦). وذكر البغدادي أن سعة من كبار المعتزلة اجتمعوا في مجلس وتكلموا في قدرة الله تعالى على الظلم وتحادوا وتمرقوا في تكفير كل واحد منهم لسايرهم^(٧) وروى عن أس الراوي أن كثيرين من المعتزلة يكفرون النظام وبشراً وجعفر بن مبشر لقوهم في القرآن أن الناس لم يسمعوه على الحقيقة. وإن ما في المصاحف ليس بكلام الله إلا على المجاز^(٨).

هكذا حرّ القول بالرأي المعتزلة إلى التفرقة والخلاف، ثم إلى التكفير حتى

(١) - الفريق بين الفرق، ص ١١٥.

(٢) - المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٣) - المصدر السابق، ص ١٦٥.

(٤) - المصدر نفسه، ص ١٧١.

(٥) - المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(٦) - المصدر نفسه، ص ١٤١ - ١٤٢.

(٧) - المصدر نفسه، ص ١٨٥ - ١٨٨.

(٨) - الانتصار، ص ٨٢.

كهر الأستاذ تلميذه، والتلميذ أستاذه، ووضعوا في ذلك الكعب وتكبدوا
المشتقات ثم اخذ يفصل عن المعرلة بعض رحا لهم وأنصارهم، وأول من
افصل عنهم مشار ابن مرد الشاعر (+١٦٨ هـ / ٧٨٤ م.) فقد كان مشار من
أصحاب واصل بن العطاء، وكان كثير المدح له، ثم حاله في تفصيل النار
على الطين، وصار يهجو ويقول:

مالي أشايح عزالاً له عتق كنتنق الدوان ولي وان مثلاً...^(١)

واشق عنهم بعد ذلك فصل الحذاء، وبحب قول الحياط كان الحذاء
معترياً نظامياً إلى أن حلط وترك الحق ففاه المعترلة عنهم وطرده من
محاسنهم. ثم اخبرنا الوثائق بإحاده فأمر ابن أبي دؤاد أن ينظر في أمره ويقم
حكم الله فيه، ولكن المنية عاجلت ابن حائط قبل أن يتم شيء من ذلك^(٢).
وحكي الأصفهاني في أخبار سعيد ابن حميد البغدادي الكاتب الشاعر المشهور
أن أمه كان وحهاً من وحوه المعترلة فحالف أحمد بن أبي دؤاد في بعض مذهبه
فأعزى به المعتصم وقال: انه شعوبي رديق، فحسبه مدة طويلاً، ثم بات له
راءه فحلى سبيله فصار يهجو ابن أبي دؤاد ويطن في...^(٣)

لقد أصبحت تنسب في إيراد بأن يكني أسوك أساد دؤاد
فلو كان اسمه عمرو بن معدي دعيت إلى ربيد أو مراد
لش أفسدت بالتخويف عيشي لما أصلحت عيشك في إيراد
وان نك قد أصبحت طريف مال فبخلتك باليسير عن التلاد^(٤)
يتضح لما تقدم أن بدور الشقاق والخلاف كانت موجودة بين صفوف

(١) - البيان والتبيين، ج ١، ص ٨، النقنق هو الطليم أي ذكر لعدم. الدو. العلاء

(٢) - الانتصار، ص ١٤٩.

(٣) - الأغاني، ج ١٧، ص ٢.

المعتزلة قبل الحركة الرجعية لكن أثرها كان حقيقياً لأن القوم كانت تسدهم السلطة ويدين بمدبرهم الخليفة فكان الخوف من بطش السلطان وعقابه، وكان المحكم وما يجره من المنافع والمعاصم راضين بربطان برجان الاعتزال علاوة على رابطة العقائد المشتركة فلما قامت الحركة الرجعية، ورالت سلطة المعتزلة السياسية، وتعرضوا لهجمات الخصوم، اشتدت الحركة الانفصالية، وخرج على المعتزلة بعض رعاياهم كأبي عيسى الوراق (+٢٤٧هـ / ٨١٦م-) الذي تركهم وانضم إلى أعدائهم الرافضة^(١) وأبي الحسين أحمد بن الراوندي (٢١٥-٢٩٨هـ / ٣٨٠-٩١٠م)^(٢) الذي انضم إلى الرافضة أيضاً ووضع لهم كتاب "الإمامة" وتقرب إليهم بالطعن في المعتزلة^(٣). ويرى صاحب الوفيات في ابن الراوندي نفسه كان من علماء الكلام، وكانت مع كثير من مكلمي عصره مجالس ومناظرات^(٤) ونقل العباسي عن كتاب "محاسن خراسان" لأبي القاسم الكعبي المعتزلي أن ابن الراوندي لم يكن في زمانه أحقق منه بالكلام، ولا أعرف بديقه وحليته^(٥) ولذلك كان عليها بعمائد المعتزلة مطلقاً على دحائلهم فراح يهاجمهم بعنف وشدة ويظهر معانيهم وفصائحهم بصورة لم تنأ لتأت لأحد إلا للأشعري من بعده.

وقد أدرك المعتزلة الخطر الذي يهددهم، ورأوا المستقبل القاتم الذي ينتظرهم، فابروا يذبون عن حياضهم ويدافعون عن أعراضهم ووضع لهم المحاظ (+٢٥٥هـ / ٨٦٩م) رئيسهم في ذلك الوقت كتاب "فضيلة المعتزلة" وقد ضاع هذا الكتاب ولكنني أظن أن الفصل الذي يدافع فيه

(١) - الانتصار، ص ١٥٢.

(٢) - رجع تحقيق ترايع ابن الراوندي لسيرج في مقدمة الانتصار، ص ٢٣

(٣) - الانتصار، ص ١٠١ - ١٠٢.

(٤) - الوفيات، ج ١، ص ٣٨

(٥) - معاهد التنصيص، ج ١، ص ٧٦ - ٧٧.

الجاحظ عن الاعتزال والذي أورده الإمام عبيد الله ابن حسان في كتابه 'الفصول المختارة'^(١) الذي جمعه من كتب الجاحظ المختلفة إنما هو قطعة من كتاب "فصيلة المعتزلة" الصانع. في هذا الفصل يحتاج الجاحظ لخلق القرآن وبحول أن يبرر عمل المعتزلة في امتحان محالهم وتكفيرهم فيقول: "وبعد فمحن لم يكفر إلا من أوسعاه حجة ولم تمتحن إلا أهل التهمة"^(٢) ويظهر أن الجاحظ لم يكتف في كتابه بالتزام خطة الدفاع بل عمد إلى الهجوم. يرى ذلك بيرج فيقول أن الجاحظ لم يرم إلى الشاء على المعتزلة وعدد فصائلهم فحسب بل قصد إلى الرد على الرافضة والطعن فيهم ووصف فصائلهم كما هو مبين من جدول أبواب الكتاب الذي نقله الخياط في كتاب الانتصار (ص ١٠٣-١٠٤) صس كلام ابن الراوندي، وكما يلوح من المناقشة بين الخياط وبين ابن الراوندي^(٣) ولما كان الجاحظ كاتباً وأديباً قوياً الحجة متين الأسلوب، فلا بد أن يكون كتابه قد لفت أنظار الناس وترك فيهم أثراً كبيراً، ولذلك هب الرافضة يردون عليه ويفدون ما جاء فيه ويطلعون في الاعتزال، وكان أهم تلك الردود كتاب "فصحة المعتزلة" لاس الراوندي الذي أصبح كما ذكرنا من أشهر الرقص ويعتقد أبو الحسن الخياط أن ابن الراوندي وضع كتابه هذا وشتت فيه المعتزلة للانتقام منهم والثأر لشيوخ الرافضة الذين قطعهم علماء المعتزلة^(٤). وقد تدرع الخياط (+٣٠٠هـ/ ٩١٢م) للدفاع عن مدرسته وأصحابه "الانتصار" الذي يرد فيه تهم ابن الروندي وينتصر للمعتزلة ويظهر فضلهم في الدفاع عن الدين ضد المحالفين وحمائهم لمبدأ التوحيد^(٥).

(١) - الفصول المختارة، ج ٢، ص ١١٧ - ١٤٩

(٢) - المصدر نفسه، ص ١٣١.

(٣) - مقدمة الانتصار، ص ٢٣ - ٢٤.

(٤) - الانتصار، ص ١٤٢.

(٥) - المصدر نفسه، ص ١٧، ٢٣، ١٥٤، ١٧٣.

ومع ذلك فإن المعتزلة كانوا قد بلغوا درجة من الضعف والانحلال لا يرحى لهم معها بحث ولا قوة. والدليل أن دفاع الجاحظ والخياط عنهم لم يفدهم كثيراً، فقد استمروا على خلافاتهم التي قويت واستحكمت حتى تطرقت إلى أفراد العائلة الواحدة يروون أن أبا علي الجبائي (+٣٠٣هـ / ٩١٥م) وولده أبا هاشم (+٣٢١هـ / ٩٣٣م) اختلفا على عدة مسائل أوردها الشهرستاني^(١)، وكثر الخدال بين الأب وابن الله فيها، وهما اللذان مثلاً آخر دور من أدوار المعتزلة في البصرة. ويحاول الإمام ابن المبرقي أن يقلل من شأن هذا الخلاف بينهما، فيرد على الذين يرون فيه انقساماً في صفوف المعتزلة بقوله أن مخالفة التابع بالمتنوع في دقيق الفروع ليس بمستحكر، فقد خالف أبا حنيفة أصحابه، وخالف أبو علي الجبائي أبا اهليلج والشحام، ويدعم الإمام قوله بالأبيات التالية لأبي الحسن الكرخي:

يقولون بن أبي هاشم وبين أبيه خلاف كبير
فقلت هل داك من صنائير وهل كان ذلك مما يضير؟
فحلفوا عن التبيح لا تعرضوا لبحر نصايح عنه البحور
وان أبا هاشم تملوه إلى حيث دار أبوه يدور
ولكن جرى من لطيف الكلا م كلام حفي وعلم غزير^(٢)

وأخيراً جاءت الضربة الكبرى الفاصلة التي أذهبت المعتزلة طويلاً، ورلزلت كياناتهم، وقصت عليهم بالزوال الأكيد أن عاجلاً أم آجلاً، وهي أيضاً مسعثة من داخل الاعتزال ناشئة عن انقسام المعتزلة واختلافهم، وفيها دليل واضح على ما سبق أن أشرنا إليه من أن العوامل الخارجية ما

(١) - الملل والنحل، ج ١، ص ٨٥ - ٨٨.

(٢) - المية والأمل، ص ٥٥ - ٥٦.

كانت لتكفي وحدها، مهما بلغت قوتها، لإسقاط المعتزلة لو أنهم كانوا داخلياً أقوياء متحدين فلمعتزلة عملوا في سقوطهم بأيديهم، وساهموا في النهاية التي صاروا إليها بطرق مختلفة احسب أننا وقفنا على أكثرها وقت أن الخلاف بينهم كان واحداً منها أن لم يكن أشدها خطراً وأسوأها أثراً. أما هذه الصربة فقد وجهها إلى المعتزلة أبو الحسن الأشعري (٢٦٠ - ٣٢٠هـ/ ٨٧٣ - ٩٤١م) أحد رجالهم وأئمتهم الذي حرج عليهم وانصرف إلى قتالهم كما فعل ابن الراوندي من قبل.

نشأ الأشعري في بيت روح أمه أبي علي الحناني، فكان ربيبه وتلميذه، فقد رباه الحناني وعلمه الكلام حتى تخرج فيه، فاقتدى برأيه في الاعتزال وصار من أئمة المعتزلة في وقته^(١). ثم عرّض له ما جعله يتكرههم ويخرج عليهم ويوقف جهوده على تفسيد أقوالهم، وذلك السنة (٣٠٠هـ / ٩١٢م).^(٢) فقد رقي الأشعري في يوم جمعة كرسيّاً بجامع البصرة ونادى بأعلى صوته: من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا اعرّفه بنفسي. أما فلان بن فلان، كنت أقول بحلق القرآن، وإن الله لا تراه الأنصار، وإن أفعال الشر أبا فاعلها، وأما تائب مقلع معتقد الرد على المعتزلة مخرج لفصائحهم ومعديهم^(٣).

كان الأشعري شديد الكره للاعتزال كثير الاندفاع في مقاومته، مات وهو

(١) - الخطط، ج ٤، ص ١٨٦.

(٢) السنة ٣٠٠ هـ ذات أهمية عظيمة في تاريخ الاعتزال، لا تقل عن أهمية السنة ٢٣٧ هـ والذي حملني على تحديد حروح الأشعري عن المعتزلة في تلك السنة هو أن الأشعري ولد سنة ٢٦٠ هـ (الوفيات، ج ١، ص ٤٦٤) ويقول ابن الجوزي إن الأشعري صاحب معتزلة أربعين سنة (المنتظم، ج ٦، ص ٣٣٣)، فيكون حروجه عليهم بحسب ذلك قد وقع سنة ٣٠٠ هـ، ويؤيد هذا القول ما يذكره ابن حنكان من أن أبا علي الحناني توفي سنة ٣٠٣ هـ. (الوفيات، ج ١، ص ٦٨٦)

(٣) الوفيات، ج ١، ص ٤٦٤ الخطط، ج ٤، ص ١٨٦.

يلعن المعتزلة^(١) ولاحق أستاذه الحنائي حين قطعه أوحش تقطيع فعطمت الوحشة بينهما^(٢) وقد ذكر صاحب الوفيات إحدى المآثرات التي حرت بين الرجلين في الأصلح، وفي المآطرة التي انقطع فيها الحنائي، وظهر منها فساد قاعدة الأصلح التي كان المعتزلة يديسون بها، وهذا بصها

الأشعري. ثلاثة آحوة كان أحدهم مؤمناً برأ تقياً، والثاني كان كافراً فاسقاً شقياً، والثالث كان صغيراً، فماتوا فكيف حاهم...؟

الحنائي: أم الزاهد فهي الدرجات، وأما الكافر فهي الدرجات. وأما الصغير فمن أهل السلامة

الأشعري: أن أراد الصغير أن يذهب إلى درجات الزاهد هل يؤذن له...؟

الحنائي لا، لأنه يقال له أن أحلك إنما وصل إلى هذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة وليس لك تلك الطاعات.

الأشعري: فإن قل ذلك الصغير: التقصير ليس مني فأبلك ما أبقتني ولا أقدرتني على الطاعة...؟

الحنائي: يقول الساري جنى وعلا: كتبت أعلم أنك لو بقيت لعصيت وصررت مستحقاً للعذاب الأليم فراعيت مصلحتك

الأشعري: فلو قال الاح الكافر يا الله العالمين كما علمت حاله فقد علمت حاله، فلم راعيت مصلحته ذوي ؟

الحنائي: أنك محنون...^(٣).

(١) - طبقات الشافعية، ج ٢، ص ٢٧٧.

(٢) - الوفيات، ج ٩، ص ٦٨٦.

(٣) - الوفيات، ج ٩، ص ٨٥ - ٦٨٦.

بقي أن نعرف لماذا كان انشقاق الأشعري عن المعتزلة نقطة مفصلة في تاريخهم، وضربة محكمة أصابت شاكلتهم، لا ريب أن الأشعري صدق وعدمه، فأخذ يرد على المعتزلة ويظهر فصاحتهم، كما يتضح من كتبه ولا سيما كتابي الإبانة والمقالات، ولا عراة في ذلك لأنه كان واحداً من كرائهم، وقد صاحبهم أربعين عاماً فوقف على دحائلهم وأتقن طرقهم في الجدل فعرف كيف يدحض أقوالهم ولكن هل كان هذا كل ما فعله الأشعري..؟ وهل كان خطره على المعتزلة آتياً من ردوده عليهم وحدها ؟ لست اعتقد ذلك، فقد سبق الأشعري، كثيرون انفصلوا عن المعتزلة وحاربوهم فلم يكن هم كبير خطر على كيانهم، وأهمهم ابن الراوندي الذي ذكرنا أنه لم يكن احداً منه في علم الكلام في وقته، والذي رأيت أنه لم يدحر جهداً في مهاجمة المعتزلة والكيد لهم. فلماذا كان خطر الأشعري على المعتزلة أعظم من خطر غيره. ؟ ولماذا استطاع أن ينجح في ما فشل فيه غيره. ؟ أن لذلك - على ما أرى - سبب اثنين، هما أن الذين انفصلوا عن المعتزلة قبل الأشعري أما تطرفوا في أقوالهم وحلطوا كشاربين برد، وفصل الحذاء، وابن حانط، فلم يقلهم أهل السنة ولم يتعاونوا معهم بل حاربوهم كما حاربهم المعتزلة، وأما ارتقوا في احصاء الرافضة كابن عيسى الوراق وابن الراوندي، وأهل السنة - كما نعلم - يكرهون الرافضة أضعاف كرههم للمعتزلة. أما الأشعري فإنه التجأ إلى أهل السنة، وأعلن توبته ورجوعه إلى العقيدة السليمة وإلى أقوال السلف الصالح، فوحد بين أهل السنة كثيرين أصغوا إليه وآرروه. ثم أن الأشعري اتخذ - كما سأشرح ذلك بالتفصيل فيما بعد - طريقاً وسطاً بين أهل السنة وبين أهل الاعتزال. فإن علماء السنة الأقدمين كانوا يتشبهون بالمقل ولا يقيمون وزناً للعقل في الأمور الدينية، ولا يقرون الجدل فيها أبداً، أما المعتزلة فقد ذهبوا بعيداً في تقدير العقل والاعتقاد عليه حتى أهملوا النقل. فتركوا الحديث، وتحمّلوا على المحدثين وكذبوهم، وأولوا المشابهة من آي القرآن

الكريم تأويلاً لم يقرّهم أهل السنة عليه، فكانت الشقة بين الفريقين بعيدة، وكان من الضروري تقريب وجهتي النظر وتوحيدهما في مجرى واحد يرصي الجميع، وهذا هو ما فعله الأشعري، فانه تمسك بالمنقول وعمل به، واستعان بالعقل على إثبات ما جاء به القل وتفسيره، لان الأشعرية كما يقول العراقي لا ترى معاندة بين الشرع المنقول وبين الحق المعقول^(١). فيكون الأشعري قد وضع أساساً جديدة لعلم الكلام لا تتنافر مع عقائد السنة، فواقت للكثيرين من إعلام أهل السنة ومفكرهم واسعوا لهاهم وجدوا فيها خير وسيلة للتخلص من المراع الطويل بين الأثرية وبين المعتزلة، وهكذا نكون مدرسة كلام جديدة من أهل السنة، فلم يبق لزوم لستكلمين المتطرفين من المعتزلة لان المعتزلة إنما هاموا للدفاع عن عقيدة السنة والرد على مخالفها بذلك فقط كانوا يبررون وجودهم، وبه كانوا يفتخرون ويبرمجون فيقول أحدهم _الحياط_ : وهل على الأرض أحد رد على الدهرية سوى المعتزلة..؟ وهل يعرف أحد صح التوحيد وثت القديم جل ذكره واحداً في الحقيقة واحتج لذلك بالحجج الواضحة وألف فيه الكتب سواهم. ^(٢) أما وقد قام من بين أهل السنة متكلمون كهة قادرون على أن يتكلموا بالدفاع عن عقيدتهم وحماية مبادئهم، فلم يعد هناك ما يرر بقاء المعتزلة. لذلك بدأ الاعتزال يرول من بلاد أهل السنة والجماعة لزواا الاسباب التي دعت إلى ظهوره، ويذوب تدريجياً، حتى جاء زمن لم يبق فيها معتزلي واحد

المعتزلة تحت حكم السوييين: (٣٣٤_٤٣٧هـ / ٩٤٥_١٠٤٥م).

وحد المعتزلة انفسهم بعد ظهور الأشعرية في حال لا يحدون عليها.. ولا يستطيعون أن يطمشوا إليها. فبينما الرفضة يهشونهم بشراة، والحنابلة

(١) - الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢.

(٢) - الانتصار، ص ١٧.

يشنون فيهم أطافهم بلا شفقة، وإذا بالاشاعة الدين كانوا احبر من غيرهم
ضروب القبال، وابصر لمواطن الضعف، وأقدر على إصابة المقل، يطعموهم
من الطهر ويعلمون عليهم حرباً لا رافة فيها ولا هراة... معرف المعتزلة
انهم إن داموا كذلك فستذهب حتماً ربحهم ويعفى أثرهم، وأدركوا بطرهم
البعيد وفكرهم الثقب انه لم يعد هم مكان بين أهل السنة. فعمدوا إلى مهادة
الرافضة الشيعة وسعوا إلى مصادقتهم وهكذا بعد قرنين من الزمان قضاها
التشيع والاعتزال وهما يتصارعان صراع مارد ورقال، ويقتلان قتال موت
أو حياة، يعودان فيتنصافحان ويتواحيان، ويصرنان صمخاً عما كان بينهما من
حزارات وما لأحدهما عند الآخر من ثرات. لقد ارتقى المعتزلة في أحصان
الرافضة، دفعهم إلى ذلك حب البقاء وأعراهم به ما رأوه من انتقال السلطة إلى
أيدي أمراء بني بويه الفرس الشيعة سنة ٣٣٤هـ / ٩٣٥م. فوجدوا في الاتحاد
مع الرافضة ما يجعلهم يركنون إلى قوة عظيمة تشد أزرهم وتحافظ عليهم،
ولعلمهم بمعونتها يستعيدون قوتهم الصائبة ويكيدون أعداءهم، والمعتزلة
علمهم هذا قد حالوا مداهم للمرة الثانية وخرجوا على قواعدهم. ونحن
ما زلنا نذكر انهم خالفوا مبادئهم أول مرة باعلان المحبة، فاصحوا، وهم
الدين كانوا يفتخرون ببصرة حرية الرأي حرباً على حرية الرأي، وهذه هي
المرة الثانية التي يخالفون فيها تلك المبادئ أيضاً. .. فعند أن بصوا أنفسهم
للرد على الرافضة وكسوا يتجحون بمقاومتهم، ويتهيئون على أهل السنة
بجهادهم ضدهم، وإذا هم يضربون بذلك كله عرض الحائط، فيرتمون في
أحصان أعداء الأوس، ويتحمسون بعنائهم لمد ربح الاعتزال الشيعة،
ووحده له ملحا بين صفوفها، وماوى تحت جناحها، واستعاد شيئاً من قوته
وسيطرته في ظل البويهيين ولكن ضاع إلى الأبد كل أمل في إمكان التوفيق
بينه وبين السنة. وفي اعتقادي أن المعتزلة وأهل السنة كلاهما مسؤول عن
هذه النهاية المحزنة...

ولنا الآن أن فتساءل كيف تم هذا التغيير العجيب والانتقال المثير ؟ وكيف أمكن جمع الرفص والاعتزال في صعيد واحد وربطهما برباط تلك الصداقة الجديدة..؟ أن الشيعة لم يدأوا المعتزلة بالعدوان، وكيف يعادونهم وهم الذين كانوا يكرهون السنة ويكيدون لأهلها ويشغبون عليهم، أفلا يرجعون بحركة الاعتزال التي كان فيها تصديع لوحدة أهل السنة وإثارة للحلاف بينهم..؟ ولكن المعتزلة هم الذين هاجموا الرافضة، فاضطر هؤلاء إلى أن يدافعوا عن عرصهم ويردوا عن أنفسهم ضربات أعدائهم فإذا كان المعتزلة يكفون عن قتال الرافضة، ويسبون عدوانهم التاريخية لهم، وينضمون فوق ذلك إليهم، فأحرى بالرافضة أن يستقوهم بالشُّر والرحاب، انهم إذا لا يتخلصون من شرهم فحسب، بل يستفيدون من حبرتهم وجهودهم، ويتخذون منهم أداة لمقاومة أهل السنة والسكينة بهم. يدل على صحة قولنا هذا ما رواه المقرئ من أن مذهب الاعتزال فشا تحت ظل الدولة البويهية في العراق وحراسان وما وراء النهر فدخل فيه جماعة من مشاهير الفقهاء، وفشت كذلك مقالات المرق الأخرى كالقرامطة الباطنية والكرامية والخوارج حتى ملأت الأرض، فلم يبق مصر من الأمصار ولا قطر من الأقطار إلا وفيه طوائف كثيرة من هذه الفرق^(١). وهذا أن دل على شيء فعلى أن تلك المرق كانت تجد من السويين تسهلاً إن لم نقل تشجيعاً.

يصوب إلى ما تقدم أن تلك الصداقة حذمت مصلحة الرافضة ووافقت أغراضهم من نواحي أخرى كثيرة، منها ما ذكره آدم متراً أن الشيعة حتى ذلك الوقت لم يكن لهم مذهب كلامي خاص بهم، فاقبضوا من المعتزلة أصول الكلام وأساليبه، حتى أن ابن بابويه القمي، أكبر علماء الشيعة في القرن الرابع الهجري، اتبع في كتابه "العلل" طريقة علماء المعتزلة الذين كانوا

يبحثون عن علل كل شيء. ولذلك قال آدم متر أن الشيعة من حيث العقيدة والمذهب هم ورثة المعتزلة^(١) ويؤيد قوله هذا ما احزن به المقدسي من انه نظر في كتب المصنفين الشيعة في شمال افريقيا فوجد اهلهم يوافقون المعتزلة في أكثر الأصول^(٢)، وما رأيه من أن الرافضة حين هاجمهم الجاحظ في كتابه "فضيلة المعتزلة" لم يجدوا من يرد عليهم غير ابن الراوندي المعري الأصل الذي وضع لهم كتاب "فضيحة المعتزلة" ثم أن الشيعة وجدوا في بعض أقوال المعتزلة ما يتلاءم مع عقيدتهم كإنكار النظام أن يكون اجماع المسلمين حجة، وذهابه إلى أن الحجة في قول الإمام المعصوم^(٣) وقلة اعتداد المعتزلة عموماً بالأخبار المأثورة. هذا وقد كان جملة من المعتزلة الاوائل يتشيعون لعلي بن أبي طالب كأبي جعفر الاسكافي الذي ذكره الخياط وعدّه من رؤساء منشيئهم^(٤). وكان المعتزلة يتبرأون من عمرو ابن العاص ومعاوية بن أبي سفيان ومن كان في شقهما ومنهم من كان يفسق عثمان ابن عفان ويبرأ منه كالمرداد وجعفر بن مشر^(٥) ويمول ابن الراوندي أن متشيعة المعتزلة الذين ثبتوا امامة علي وعموا أن جميع القاعدين من مساعديه قد أخطوا بقعودهم، وانهم لا يدرون لعلمهم خرجوا بخطئهم هذا من الايمان وصاروا من أهل النار^(٦)

وإذا فقد كانت هناك روابط كثيرة تصلح لأن تتخذ أساساً للتفاهم بين التشيع وبين الاعتزال، وكانت تجمعها المصالح المشتركة والمصالح المتبادلة،

(١) - الحصار الإسلامية في القرن الرابع الهجري لأدم مترج، ج ١، ص ١٠٢

(٢) - أحسن التقاسيم، ص ٢٣٨.

(٣) - تأويل مختلف الحديث، ص ٢٢ - ٢٤ الملل والنحل، ج ١، ص ٦٤

(٤) - الانتصار، ص ١٠٠.

(٥) - المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٦) - المصدر نفسه، ص ٩٩.

ويظهر لنا أن ذلك التعاهم قد سم فعلاً، وأنه لم يكن مجرد وهم أو خيال، كما يذكره المقدسي (٣٣٦-٣٩١ هـ / ٩٤٧-١٠٠٠ م) الذي عاش في القرن الرابع الهجري، فقد قام برحلات واسعة في العالم الإسلامي، واطلع على أحواله وشؤونه، وكان دقيق الملاحظة فأعطانا صورة صادقة عن مشاهداته، يصح أن يعتمد عليها، ويركز إليها، يقول المقدسي أنه وجد أكثر الشيعة في بلاد العجم معتزلة، وأكثر فقهاءهم من المذهب الثلاثة على الاعتزال، والأمير البويهي عميد الدولة (٣٧٢ هـ / ٩٨٢ م) يعمل على مذهب المعتزلة^(١) ووجد العوام في الري يتابعون الفقهاء في خلق القرآن، حتى لتقع العصبيات بينهم في ذلك^(٢). وفي خورستان معظم السكان معتزلة أيضاً^(٣). وقد التقى في رام هرمز إحدى مدن خورستان بشيخ يدرس الكلام على مذاهب المعتزلة^(٤). أما شيعة عمان وصعدة والسرقات وسواحل البحرين فكلهم معتزلة^(٥) ووجد في العراق كثيرين من المعتزلة ولا سيما في الشمال^(٦).

(١) أحسن التقاسيم، ص ٤٣٩. قد يكون في ما يذكره مسكويه من محبة عميد الدولة لعلم والنظر تعليل آخر لتقريبه للمعتزلة ودخوله في مذهبهم. فإنه روى أن عميد الدولة بسط الرسوم للعلماء والأدباء عامة، وأفراد في داره لأهل الخصوص والحكام والملاسة موضعاً يقرب من مجلسه وهو الحجرة التي يختص بها الحجاب، فكانوا يجتمعون فيها للمعاوضة، تميز من السفهاء ورعاع العدمية وأهامهم رسوماً تصل إليهم وكرامات تتصل بهم، عاشت هذه العنقود وكانت موانعاً، ويراجع أهلها وكانوا أشتاتاً ورعاً الأحداث في الأدب والشوح، وسعت القرائح وسقت أسواق الفضل وكانت كاسدة، وأخرج من بيت المال أموال عظيمة صرفت في هذه الأبواب (تجارب الأمم، ج ٦، ص ٤٠٨).

(٢) - أحسن التقاسيم، ص ٣٩٥ - ٣٩٦.

(٣) - المصدر نفسه، ص ٤١٥.

(٤) - المصدر نفسه، ص ٤١٣.

(٥) - المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٦) - المصدر نفسه، ص ١٢٦ - ١٣٢.

على حين لم يجد في الشام إلا قليلين منهم وكانوا في حمية^(١). ولم يعثر لهم في الأندلس على اثر. فقد كان أهل الأندلس جميعاً مالكيين، وكانوا إذا وقعوا على معتزلي أو شيعي ربما قتلوه^(٢). فواضح من كل هذا أن المعتزلة كانوا أدلاء مستضعفين في البلاد التي غلب عليها أهل السنة، وأهم لم يكن لهم وجود ولا كيان إلا في الجهات التي غلب عليها الشيعة كفارس والعراق واليمن.

روى الحافظ الذهبي أن الرفض والاعتزال تصادفا من حدود سنة (٣٧٠هـ / ٩٨٠م) وتواخيا^(٣). وقال ابن قيم أن المعتزلة كانت لهم شوكة في زمن سي بويه^(٤). ولا ريب أن في ما أورده ما يفسر قول ابن قيم ويؤيده، والواقع أن المعتزلة باستعانتهم بآل بويه استعادوا شيئاً كثيراً من قوتهم. فقد كانت لهم حلقات كبيرة يدرسون فيها أصولهم وفروعهم دون معارضة، كحلقة أبي الحسن محمد بن الطبيب البصري (٤٣٦هـ / ١٠٤٤م) في بغداد^(٥) وحلقة الحسن بن رضاء الدهان (٤٤٧هـ)^(٦) واستمر كثيرون من المعتزلة يشعلون مراكز عالية في القضاء كابي محمد عبد الله بن معروف (٣٨١هـ) قاضي قصبة الدولة العباسية^(٧) وعبد الحار أحمد بن عبد الله الحبار (٤١٤هـ) قاضي قصبة الري وأعمالها وأعظم شيوخ الاعتزال في ذلك العصر بعد صاحب بن عباد، والمعتزلة يلقبونه قاضي قصبة ولا يطلقون هذا اللقب على أحد سواه ولا يعنون به أحداً غيره^(٨)، وأبو الحسن

(١) - المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(٢) - المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

(٣) - ميزان الاعتدال، ج ٢، ص ٢٣٥.

(٤) - الصواعق المرسلة، ج ٢، ص ٨٣.

(٥) - شذرات الذهب، ج ٣، ص ٢٥٩.

(٦) - بعية الرعاء، ص ٢٣٩.

(٧) - ابن الأثير، ج ٩، ص ٦٤ ميزان الاعتدال، ج ٢، ص ١٦٤.

(٨) - ابن الأثير، ج ٩، ص ٢٣٥ طيفات الشيعية، ج ٣، ص ٢١٩ - ٢٢٠.

علي الماوردي (+٤٥٠هـ) أقصى القصة^(١)، وغيرهم^(٢). ويظهر أن حوادث الماضي أفهمت المعتزلة ضرر الانقسام وأوقفهم على سوء عاقبة التفرقة، فندوا بخلافاتهم القديمة وأصبحوا متصامنين متكاتفين حتى صار تكتمهم في القرن الرابع الهجري مصرّب المثل فقد تمثل الخوارزمي "باعتداد المعتزلي بالمعزلي"، وقال أنه كاعتداد الشيعة بالوصي والإمامية بالمهدي^(٣) وازداد تعصّبهم لمذهبهم فصاروا يتظاهرون به ويتماحرون أمام مخالفهم فكان أبو بكر محمد الكندي المصري (+٣٥٨هـ/٩٢٨م) يتكلم في الاعتزال في أسواق مصر^(٤) وكان محمد بن وشاح الرّبي (+٤٦٣هـ/١٠٧٠م) يقول أن المعتزلي ابن المعتزلي^(٥). ويروي السّسكي أن أبا يوسف عبد السلام القرويي (٣٩٣-٤٨٨هـ) كان فخوراً بالاعتزال يتظاهر به حتى على باب نظام الملك الوزير السّجوقي الأشعري فيقول لمن يستأذن عنده. قل أبو يوسف القرويي المعتزلي^(٦) وليس هذا فحسب وإنما أحد المعتزلة حين شعروا بموتهم، يدعون إلى مذهبهم ويثرون به ويردون على أعدائه ذكروا أن أحمد بن يوسف البهلول (+٣٧٨هـ/٩٨٨م) كان داعية إلى الاعتزال^(٧) وأن أبا مسلم محمد بن مهران (+٤٥٩هـ/١٠٦٦م) كان عالماً فيه^(٨). وأن أبا

(١) - ميران الاعتدال، ج ٢، ص ٢٣٨. طبقات الشافعية، ح ٣، ص ٣٠٣ - ٣٠٥.
(٢) - وردت أسماء معتزليين آخرين شغلوا مراكز في القضاء منهم علي بن محمد التوحّي (٣٤٢هـ/٩٥٢م) (ميران الاعتدال، ج ٢، ص ٢٣٧)، علي بن سعيد الأسطحري (٤٠٤هـ/١٠١٣م) (اس الأثير، ح ٩، ص ٢٣٨)، علي بن محمد المعدي (٤٥٩هـ/١٠٦٦م) (ميران الاعتدال، ح ٣، ص ٢٣٨).

(٣) - رسائل الخوارزمي، ص ٣٨.

(٤) - بغية الوعاة، ص ١٠٨.

(٥) - ميزان الاعتدال، ج ٢، ص ١٤٥.

(٦) - طبقات الشافعية، ج ٢، ص ٢٣٠.

(٧) - ميزان الاعتدال، ج ١، ص ٧٨.

(٨) - بغية الوعاة، ص ٨٠.

الفتح منصور ابن محمد التميمي (+٤٤٢هـ / ١٠٥٠م) كان يصنف في ذم الأشعرية^(١).

على أن المعتزلة لم يصلوا في ذلك العصر درجة من القوة يعتد بها ويحسب حسابها إلا في مدة ودارة الصاحب بن عباد (٣٢٦-٣٨٥هـ / ١٠٣٤ - ١٠٩٢م) لفجر الدولة البويهية. فقد استقل الصاحب بالوزارة ثمانية عشر عاماً (٣٦٧-٣٨٥هـ / ٩٧٧-٩٥٥م)^(٢) وأطلق يده في الحكم وأطاع أوامره^(٣)، فلع الصاحب حداً من القوة ومرئاة عالية من العظمة حتى أنهم يقولون انه لم يكن يقوم في مجلسه لأحد، ولا يشير إلى القيام ولا بطمع أحد منه في ذلك، وكان أبناء الملوك والأمراء والقواد وسائر من ساءواهم من الرعياء والكبراء يحضرون إلى باب داره فيقفون على دواهم مطرفين لا يتكلم واحد منهم هيبية وإعظماً له إلى أن يخرج الحاجب فيأمر أحدهم بالدخول أو يأمرهم بالانصراف وكانوا إذا دخلوه عليه يقبضون الأرض مراراً بين يديه^(٤).

اتخذ الصاحب بن عباد الاعتزال عن أبيه الحسن بن عباد بن عباس^(٥) وكان غالباً فيه داعية له، فلما صارت إليه الوزارة، واجتمعت في يده السلطة، استخدمها في بصرة الاعتزال وشراءه، فجمع حوله المعتزلة من كل صقع، واستند إليهم المناصب العالية، وأغدق عليهم الأموال الخريفة، فكانت الري لهم في عهد فجر الدولة كعدد في عهد المأمون والمعتصم، وكان الصاحب لهم كما كان أحمد بن أبي دؤاد،

(١) - بغية الوعاة، ص ٣٩٨.

(٢) - معجم الأدباء، ج ٦، ص ٢٥١.

(٣) - المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

(٤) - المصدر نفسه، ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

(٥) - المصدر نفسه، ص ١٧٢.

بذل الصاحب أقصى جهده في شر الاعتزال وحل الناس على انتحاله منعاً في ذلك شتى الطرق ومختلف الوسائل، فكان ياطر من يحضر مجلسه في خلق القرآن^(١). يريد بذلك أن يستميلهم بالحجة والاقناع. وكان يلجأ إلى الترغيب والاعراء، فلا يوظف إلا من جراه في مذهبه وقال بقوله ارسل إلى احدهم- ويبدو انه طلب معونه يقول- من نظر لدينه نظرنا إلى دينه، فان آثرت العدل والتوحيد سطنا لك المفضل والتمهيد، وان اقامت على الجور فليس لكسرك من جبر^(٢). وحكى السبكي أن الصاحب عرّض القصص على محمد بن الحسن البحات (+٣٧٠هـ) من كبار قصاة الشافعية على شرط الدخول في الاعتزال فامتنع وقال: ' لا ابيع الدين بالدينيا....' فتمثل له الصاحب في هذين البيتين

فلا تجعلني للقصاة فريسة فان قصاة العالمين فصوص
محالسهم فينا محالس شرطة وأيديهم دون الشصوص شصوص
فأجابه البحات بديهة:

سوى عصبة تحص بعمة ولله في حكم العموم حصوص
خصوصهم زان البلاد وانما يزن خواتيم الملوك فصوص^(٣)

ومن لم نفذ معه الحجة، ولم يؤثر فيه الاعراء، كان الصاحب يتهدده ويتوعده ولا سيما إذا كان من المعادين للاعتزال المعاندين له. قال مرة لاحدهم في مجلس الاستقبال ' ما كان عدي انك تقدم على ما أقدمت عليه، وتنتهي في عدوانك لاهل العدل والتوحيد إلى ما انتهت إليه، ولي معك أن

(١) - المصدر نفسه، ص ٢١١.

(٢) - المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

(٣) - طبقات الشافعية، ج ٢، ص ١٤٧.

شاء الله سهار له ليل، وليل يعقنه ليل، وشور يعتمد به ويل، وقطر يدفع معه سيل، وسيعلم الكفار لمن عقبى الدار"^(١).

يقول ياقوت أن الناس دخلوا في مذهب الصاحب رعة في ما لديه"^(٢) ويرجع أن الدين اعتنقوا مذهبه كانوا كثيرين حتى أنه لم يبق في الري عالم أو فقيه لم يجاره فيه، ونحن نستطيع أن ننسخ ذلك عما رواه ياقوت من أن الصاحب اجتهد في حمل الحسين الكلابي على اتباعه فقل به الحسين. "دعني أيها الصاحب أكر متجداً لك، فما بقي عيري فان دخلت في المذهب لم يبق لديك ما يسو عليك قبيحة، ويبدو للناس عواره .." فضحكت الصاحب وقال: "قد اعصياك يا أبا عبد الله، وبعد فما سخل عليك نار جهنم اصلها كيف شئت.."^(٣).

فقد كان الصاحب بن عباد للمعركة قوة عظيمة، اعاد إليهم شيئاً كثيراً من ممتلكاتهم وهببتهم، ولذلك كان فقهه كارثة كبيرة انصبت على رؤوسهم، وحساسة حسيمة صعبتهم، فبدأت أحوالهم بعده تسير من سيئ إلى أسوأ. وقد اتضح أن فخر الدولة رعم احترامه للصاحب وخصوه له كان في نفسه موحودة عليه لم يجد في حياته سبيلاً إلى اظهارها. فلم يكذ الصاحب يقضي حتى انفذ الملك ثمانته وخواصه فاحتاطوا على دار الصاحب واستولوا على جميع محتوياتها"^(٤). ثم تنكر لرجال الصاحب وأعوامه فقبض عليهم واحد أموالهم وانزل كل مسامحة كانت منه نحوهم"^(٥). وكان قد عهد ذلك إلى وزيرين عيها مكان الصاحب هما أبو العباس الصبي وأبو علي بن حمولة

(١) - معجم الأدباء، ص ١٩٠.

(٢) - المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(٣) - المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(٤) - ذيل تجارب الأمم، ص ٢٦٢.

(٥) - ابن الأثير، ج ٩، ص ٧٨.

وقال لها أن الصاحب أصابع الأموال وأعمل الحقوق وقد ينبغي أن ستدرك ما فات منها^(١). فألقيا القبض على أصحاب الصاحب، وتشعب كل من جرت مسامحة باسمه في أيامه، وقرروا المصادرات في البلاد، وأرسلوا أبا بكر بن رافع إلى استرماد وبواحيها في هذا الشأن، فقبل أنه جمع الوحوش وأرباب الأموال وأحر الأذن هم حتى بعالي النهار واشتد الحر، ثم أطعمهم طعاماً أكثر مدحه، ومنعهم الماء عليه وبعده، وطالهم ولم يرل يستلم منهم وهم يتلهفون عطشاً إلى أن الرموا على عشرة آلاف درهم^(٢) وذكروا أن القاضي عبد الحبار - وكان الصاحب قد طوقه بإحسانه - قال لما توفي الصاحب: لا أرى الرحيم عليه، لأنه مات من غير بولة ظهرت منه، فنسب عبد الحبار إلى قلة الوفاء^(٣). وكيف يقول القاضي ذلك وهو نفسه معتزلي كالصاحب ومن علة الاعتزال^(٤) والمليث فحر الدولة معتزلي أيضاً؟ لكن لعل ما أراه من انقلاب السلطان واحتلافه نظر أن مثل هذا القول يسري الأمر. ومع ذلك فإنه لم ينج من نقمة فحر الدولة الذي قبض عليه وعلى المتعلقين به وقرر أمرهم على ثلاثة آلاف ألف درهم^(٥).

بعد ذلك توجهت على المآثرة الضربات وتوالت النكبات وكان آل بويه قد بدأوا يصعفون وينحطون، وقد يكون ذلك هو ما شجع الخليفة القادر بالله (٣٨١ ٤٢٢ هـ / ٩٩١ ١٠٣٠ م). على تصنيف كتاب في الأصول ذكر فيه فصائل الصحابة على ترتيب مذهب أهل الحديث، واكفر المعتزلة والقائدين بحلق القرآن، وكان الكتاب يقرأ كل جمعة بجامعة المهدي

(١) - ذيل تجارب الأمم، ص ٢٦٣

(٢) - المصدر نفسه، ص ٢٦٤

(٣) - ذيل تجارب الأمم، ص ٢٦٢. ابن الأثير، ج ٩، ص ٧٧.

(٤) - ميزان الاعتدال، ج ٢، ص ٩١.

(٥) - ذيل تجارب الأمم، ص ٢٦٢.

بغداد ويحضر الناس سماعه^(١) وقال الدميري أن القادر ذم في كتابه هذه المعتزلة والرافضة^(٢). وروى ابن الخوزي أن كتاب القادر صدر سنة ٤٠٨هـ / ١٠١٧م صد المعتزلة يأمرهم فيه بترك الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال والمقاتلات المخالفة للإسلام، وينذرهم أن حالقوا أمره بحلول الكال والعقوبة^(٣) ويعلب على الظن أن السبب الذي دفعه إلى إصدار كتابه ما يرويه عنه من أنه كان عظيم التدبير دائم التهجد بالليل^(٤) وأنه كان يسلك طريق الرهد والورع حتى لقوه راهب بني العباس وراهدهم^(٥) على أن ماكدونالد يستبعد أن يكون القادر قد اضطهد المعتزلة والشعبة لأنه كان تحت سيطرة الأمراء من آل بويه^(٦).

في الوقت الذي بدأ فيه النوبيون يضعفون، كان السلطان محمود بن سبكتكين العرنوي (٣٦١-٤٢١هـ / ٨٧٤-١٠٣٠م) المعروف بيسين الدولة قد أخذ يتهوى ويتعاطف بفوده استولى سنة ٣٨٩هـ / ٨٩٩م على خراسان^(٧) وفي سنة ٣٩٣هـ / ١٠٠٢م اكتسح سحستان^(٨). وسار سنة ٤٢٠هـ نحو مدينة الري فاقتحمها وألقى القبض على أميرها محمد الدولة بن فخر الدولة^(٩). ولما كان السلطان محمود سياسياً شامعياً^(١٠) فإنه نهى المعتزلة

(١) - تاريخ بغداد، ج ٤، ص ٣٨ ابن الأثير، ج ٩، ص ٢٨٣

(٢) - الدميري، ج ١، ص ٨٧

(٣) - المنتظم ص ٦٥ ب، نقلاً عن الحصار الإسلامي، ج ١، ص ٣٤١

(٤) - تاريخ بغداد، ج ٤، ص ٣٧ ابن الأثير، ج ٩، ص ٢٨٣ الدميري، ج ١، ص ٨٧

(٥) - ذيل تجارب الأمم، ص ٢٠٧.

(٦) - ماكدونالد ص ١٩٣ - ١٩٤

(٧) - الرقيات، ج ٢، ص ١٢٤.

(٨) - شذرات الذهب، ج ٣، ص ٢٢١.

(٩) - ابن الأثير، ج ٩، ص ٢٦١.

(١٠) - شذرات الذهب، ج ٣، ص ٢٢١.

من الري إلى حرسان واحرق كتبهم وسائر كتب الفلسفة والحجوم^(١). وقد كان من الري في عهد صاحب مكتبة عظيمة، ذكر البيهقي انه دخلها فوجد فهرست كتبها وحده يقع في عشر مجلدات، وقال أن السلطان محمود أخرج كل ما كان فيها من كتب الكلام واحرقه^(٢) فكان إحراق تلك الكتب خسارة لا تقدر، إذ لو أنها وصلنا لرادت كثيراً في معلوماتنا المحدودة عن الاعتزال وأهله.

٤- آخر أيام المعتزلة:

لقد قدر للمعتزلة أن يقوموا، بعد سقوط الدولة الساسانية وخروج الحكم من يد الرافضة، بمحاولة أخرى لاستعادة السلطة. ولكنها كانت قصيرة الأجل فاشلة، وكانت فوق ذلك آخر محاولاتهم، أشبه شيء بومض السراج قبيل انطفائه، وتحسن العليل في سكره الموت قبيل قصائه.

كان أهل السنة قد تحسنت أحوالهم في عهد السلطان محمود وولده مسعود على حين أصبح المعتزلة في الظهور وحصل أن رحف الأتراك السلاجقة بعباده رعيمهم طغرل بك (٢٨٥-٤٥٥ هـ / ٩٩٥-١٠١٣ م) على بلاد فارس فاستولوا على الري سنة ٤٢٩ هـ / ١٠٣٧ م وأحد محمود طغرل بك يحتل حتى أحصع أكثر البلاد ووصل إلى بغداد سنة (٤٤٧ هـ / ١٠٥٥ م)^(٣). وكان المعتزلة قد غلبوا على طغرل بك، فحاولوا استعادته في قضاء أغراضهم، وانتهزوا فرصة طواعيته هم في استرجاع قوتهم وصر ب أعدائهم وتفصيل ذلك أن أبا نصر محمد بن منصور الكندري (٤١٦-٤٥٦ هـ / ١٠٢٥ - ١٠٦٣ م) المعروف بعميد المثلث ورر لطغرل بك، وبال عنه الرتبة

(١) - ابن الأثير، ج ٩ / ص ٢٦٢.

(٢) - معجم الأدياء، ج ٦، ص ٢٥٩.

(٣) - الوفيات، ج ٢، ص ٦٤ - ٦٥.

العالية والمسرلة الجلييلة، فلم يكن لأحد معه كلام سواه^(١) ولما كن الكندري معترلياً متحمساً للاعتزال مبعصاً لمخالفيه، فانه قدم جماعة المعتزلة واستعان بهم في إدارة شؤون الدولة^(٢). وفي الوقت ذاته اخذ يكيد للأشعرية خاصة ولأهل السنة عامة فحس للسلطان لعن المتدعة على المنابر ودس بينهم اسم الأشعرية، وصار يقصدهم بالأدي والاهانة، ويمنعهم من الوعظ والتدريس، ويقصيههم عن الخطابة في الجوامع، ثم تمادى في ذلك فاجترأ على لعن الأشعرية والشافعية وأهل السنة جميعاً^(٣)

وهكذا بدأت الفتنة في حراسان بين المعتزلة وبين الأشعرية، تلك الفتنة التي قال فيها السكي: "هي الفتنة التي طار شررها فسلأ الآفاق، وطال صررها فشمل حراسان والشام والحجاز والعراق، وعظم خطبها وبلاؤها، وقام بها في سب أهل السنة خطيبتها وسفهاؤها"^(٤) فقد حمل عميد الملك سلطان على إصدار أمره بالقصص على رؤساء الأشعرية في حراسان. وكان أبو سهل بن الموفق رئيس الأشعرية في ذلك الوقت عائداً من القيص، وأحسن أمام الحرميين أبو المعالي الجويني بالأمر فاحتفى وخرج إلى الحجاز. أما الأستاذ أبو القاسم القشيري والرئيس الفراتي فقد بقي القيص عليهما ويقال إنه حين قرئ الكتاب بنفي الأشعرية ومنعهم من المحافل أغرى بهم العامة والأوباش فأخذوا بالأستاذين القشيري والفراتي يجرؤهما ويستحمون بهما وقد وضع الأستاذان في السجن فأقام فيه أكثر من شهر، إلى أن بلغ أب سهل ابن الموفق خبرهما فجمع رجاله وأعوانه وماحم السجن وأحرقهما منه عبوة فأعصب هذا العمل طعرا لث، وسجن ابن الموفق في إحدى الفلاع

(١) - المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٣.

(٢) - طبقات الشافعية، ج ٢، ص ٢٧٠.

(٣) - ابن الأثير، ج ١، ص ٢١، طبقات الشافعية، ج ٢، ص ٢٧٠.

(٤) - طبقات الشافعية، ج ٢، ص ٢٧٠.

وصادر أموالهم وصياغته، فمهم من جاء إلى العراق، ومهم من رحل إلى الحجاز كحافظ البيهقي والقشيري وإمام الحرمين، حتى لقد اجتمع في عرفات في تلك السنة (٤٤٥هـ / ١٠٥٣م.) على ما قيل، أربعمائة نقاصي من قصة المسلمين من الشافعية والحنفية^١

بدأت القصة سنة ٤٤٥هـ / ١٠٥٣م^٢، وكان الأساذ القشيري قبل خروجه من خراسان وقبل اشتداد المحنة وتماقم الفتنة، قد كتب رسالة شرح فيها ما نال الأشعرية وأهل السنة من البلاء وأرسلها إلى العراق، وليكم ما جاء في مطلعها.

"... هذه قصة سميتها شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة، تحمر عن بثة مكروب، وبفئة معلوب، وشرح ملهم مؤلم، وذكر مهم موهوم، وبيان حطب فادح، للقلوب حارح. رفعها عبد الكريم بن هروان القشيري رحمه الله إلى العلماء الإعلام، حميع بلاد الإسلام. أما بعد فإن الله تعالى وإذا أراد أمراً قدره، فمن ذا الذي أمسك ما يسيره، أو قدم ما أخره، أو عارض حكمه فغيره، أو غلبه على أمر فقهره، كلاً بل هو الله الواحد القهار، الماجد الخبار. وعما ظهر بنيسابور من قصايا التقدير في مفتح سنة خمس وأربعين وأربعمائه من المحنة ما دعا أهل الدين إلى شق صدور صرهم، وكشف قناع ضميرهم. بل طلت الملة الخيفة تشكو عيبتها وببدي عيوبها، وتنصب عراقى رحمة الله على من يستمع شكوها، وتصفي ملائكة السماء حتى تندب شحوها. ذلك مما أحدث من لعن الله الدين، وسراح ذوي اليقين، محبي السنة، وقامع الدعة، وباصر الحق، وباصح الخلق، الركي الرضى، أبو الحسن الأشعري قدس الله روحه، وسقى بالرحمة صريحه"^٣.

(١) - المصدر نفسه، ص ٢٧٠ - ٢٧٢.

(٢) - المصدر السابق، ص ٢٧٦.

(٣) راجع هذه الرسالة نصها الكامل في طبقات الشافعية، ج ٢، ص ٢٧٦ - ٢٨٨.

جالت رسالة القشيري البلاد، وارتفعت سسبها نفوس أهل العلم، ودخلت بغداد فلم يبق حفي ولا شافعي إلا وبألف فيها، وعظمت عليه هذه الرزية، فوصعوا فيها خطوطهم، وأصدروا فتاواهم، وقام كل بها أدت إليه قدرته^(١) ولما مرت بيهق وقف عليها الخافط البيهقي شيخ الحديث فكتب إلى عميد الملك في ذلك كتاباً دافع فيه عن الأشعرية وأظهر فضل الإمام الأشعري^(٢). ولكن الفتنة استمرت، والعلماء الأشاعرة ظلوا متفرقين في البلاد إلى أن مات طغرل بك سنة ٤٥٥هـ / ١٠٦٣م وحلفه ابن أخيه السلطان الب أرسلان (٤٥٥ - ٤٦٥هـ / ١٠٦٣ - ١٠٧٢م). وحين أصبح الأب أرسلان سلطاناً أقر عميد الملك على حاله، وراد من إكرامه، ورفع رتبته. ثم تنكر له فحاة فعزله من الوزارة سنة ٤٥٦هـ / ١٠٦٣م ووضع مكانه نظام الملك الحسن بن علي الطوسي (٤٠٨ - ٤٨٥هـ / ١٠١٧ - ١٠٩٢م). وبعد ذلك زح به في السجن وأرسل إليه من قتله شر قتلة، وكان مقتله لأسباب سياسية وشخصية محصة^(٣).

يصبح تاريخ المعتزلة بعد مصرع العميد الكندري سهلاً واضحاً، قليل الوقائع غير حافل بالحوادث الهامة. فإن نظام الملك الوزير الحديد أعاد مذهب الأشعري وأمر بإسقاط اللعن ولتأديب من فعله^(٤)

وكان نظام الملك أشعرياً شافعيّاً^(٥)، فنصر الأشعرية وبنى المدارس لتدريس فيها على أصولها ولا سيما المدرسة النظامية في بغداد، والمدرسة

(١) - المصدر نفسه، ص ٢٧٢ - ٢٧٥

(٢) - طبقات الشافعية، ج ٢، ص ٢٧٢ - ٢٧٥

(٣) - ابن الأثير، ج ١٠، ص ١٨ - ٢١.

(٤) - طبقات الشافعية، ج ٢، ص ٢٧١.

(٥) - المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٣٧.

المطامية في يسابور^(١) فأصبحت الأشعرية مذهب الدولة القائمة، واستمرت كذلك حتى انتشرت بين أكثر أهل السنة. وعلى ذلك فلا نجد بعد السنة ٤٥٦هـ / ١٠٦٣م. إلا صعوداً في حجم الأشعرية وهولاً في حجم المعتزلة الذين استمروا يتفقهرون حتى طردوا نهائياً من الأقطار التي يعلب عليها أهل السنة. وكان كره الكبير، حين أهم بأنه معطل، قام الناس واحتفظة عليه وأحرقوا كتبه، واذ وجدوا كثيراً من أقوال الفلاسفة حادوا بها إلى موضع في بعداد يدعى الرحبة، وبصروا صبراً أربقاه عبيد الله التيمي المعروف بـابن المارستانية، فألقى خطبة لعن فيها الفلاسفة ومن يذهب مذهبهم وصار يتناول الكتب واحداً واحداً فيبالغ في دمها ودم مصنفها ويطرحها في النار. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل حبس عبد السلام معاقبة له على ذلك عما كاملاً وافرح عنه سنة (٥٨٩هـ / ١١٩٣م)^(٢).

وآخر ما نسمعه عن المعتزلة مما هو حدير بالذكر أنهم حادوا إلى حوارهم ونشروا فيها مذهبهم على يد أبي مصر محمود بن جدير الأصمهاني (٥٠٧هـ / ١١١٣م) وكان من كبار العلماء يصرب به المثل في العلم والعقل، فاجتمع عليه أهل خوارزم لحالته، وتمدهموا بمذهبه، ونخرج عليه جماعة من أكابرهم كمحمود الزمخشري (٤٩٧-٥٢٨هـ)^(٣) وقد ترك الأصمهاني في الزمخشري أثراً عميقاً فنشأ معتزلياً قوياً في مذهبه فحوراً به^(٤) وكان يعلق التلميذ بأستاذه شديداً واحترامه له عظيم، فلم مات قال الزمخشري يرثيه:

وقائله ما هذه الدرر التي تساقطها عينك سمطين سمطين ؟

(١) - المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٢) - مختصر الدول لابن العبري، ص ٤١٥.

(٣) - بغة الوعاظ، ص ٣٨٦ - ٣٨٧.

(٤) - المصدر نفسه، ص ٣٨٨.

فقلت هو الدر الذي قد حشابه أبو مضر اذني تساقط من عيني^(١)

أصبح الرغشري قوة الاعتزال وداعية كبيراً، اشعل بشوة في بلده، وأعظم من درس عليه وأخذ عنه أبو المتح ناصر بن عبد السيد المطرزي (٥٣٨_٦١٠هـ / ١١٤٣ - ١٢١٣م) الذي حلفه في العلم والدعاية للاعتزال^(٢) (١٤٩). أما آخر رؤساء المعتزلة في حوارم الذي مثل دوراً هاماً وبلغ شأناً عظيماً فهو عبد الحبار بن عبد الله (٧٧٠_٨٠٥هـ / ١٣٦٨ - ١٤٠٢م). الحواررمي عالم الدشت وصاحب تيمورلوك التري وأمامه. انتهت إليه الرئاسة في أصحاب تيمورلوك وكان عظيم دولته ولما قدم تيمورلوك بلاد الشام كان عبد الحبار في معيته، فباحث علماء حلب ودمشق وباطرهم. ويقول الحنبلي انه كانت له وجاهة وحرمة زائدة. وكان ينفع المسلمين عند مليكه في غالب الأحيان^(٣)

بقي أن يذكر كلمة عن أحوال الاعتزال بعد ذلك إلى يومنا هذا. وإذا كان المعتزلة قد اعدوا بين أهل السنة فمن الخطأ أن نطن أهم انقراضوا، ذلك أني ذكرت أن الرافقة اعترافاً منهم وداروا على أمرهم فأمر بحرق منهم. قال الحافظ الذهبي (٧٤٨هـ / ١٣٤٧م). انه وحدث الرقص والاعتزال في زمانه متصادفين متآحين^(٤) وقال المقريري (+٨٤٥هـ / ١٤٤١م) قلما يوجد معتزلي إلا وهو رافضي^(٥). وتحدث عن الزيادة في اليمن فقال انهم يوافقون المعتزلة في أصولهم كلها إلا في مسألة الإمامة^(٦) ويبدو أن تعلق

(١) - المصدر السابق، ص ٣٨٧.

(٢) - المصدر نفسه، ص ٤٠٢.

(٣) - شذرات الذهب، ج ٧، ص ٥٠.

(٤) - ميزان الاعتدال، ج ٢، ص ٢٣٥.

(٥) - الخطوط، ج ٤، ص ١٦٩.

(٦) - الخطوط، ج ٢، ص ٣٥٢ الإمامة ليست من أصول الاعتزال الخمسة، ولذلك فإن

الريدية بالاعتزال أكثر من نعلق غيرهم من الشيعة به فقد وضع امامهم ابن المرتضي (+ ٨٤٠ هـ / ١٤٣٦ م. ٩) كتاباً نصر فيه هذا المذهب ودافع عنه. ولعل في ما يذكره الشيخ المقلبي (+ ١١٠٨ هـ / ١٦٩٦ م.) وقد كان يوماً عالماً من علماء الريدية ثم انفصل على رعمه عنهم، ما يلقي ضوءاً ساطعاً على حقيقة العلاقات بين الريدية وبين المعتزلة قال المقلبي أن الريدية في هذا الجبل من اليمن معتزلة في كل الموارد إلا في شيء من مسائل الامامة وهي مسألة فقهية وروى عن السيد الهادي بن إبراهيم الورير، وهو من المتعصين لمذهب الريدية، أنه قال فيهم وفي المعتزلة "إنها فرقة واحدة في التحقيق، اذ لم يختلفوا فيما يوجب الاكفار والتفسيق". ووضع السيد الهادي المذكور قصيدة دعاها "ريص الابصار" عدد فيها ائمة الريدية وعلماءها وعلماء المعتزلة متوسلاً بهم، فذكر أولاً الاثمة الدعاة من الريدية ثم علماء المعتزلة فعلماء الريدية من أهل البيت ثم من شيعتهم واعتذر من تقديم علماء المعتزلة على علماء الريدية بقوله "ورأيت تقديمهم على الريدية لأهم سادتها وعلمائها فألحقت سمطهم سمط الاثمة، وذلك لتقدمهم في الرتات، ولأنهم مشايخ سادتنا وعلمائنا القادات"^(١). ويقول المقلبي أبو هاشم"^(٢). وفيهم من كلام المقلبي أن الريدية يعظمون المعتزلة كثيراً ويصعونهم في مصاف الاثمة، فهو يقول أن الريدية محال أن تسقط وحومهم وتنشر صدورهم إلا وإذا قلت: قال أبو هاشم وقال الامام المهدي "^(٣) وكانوا يتعصون للاعتزال ويعادون من يخالفه. حدث مرة أن محدثاً في صنعاء يدعى عبد الرحمن الخيمي، وكان يدرس الحديث من الكتب الستة، حالف المعتزلة في بعض الأمور، فاعترض

الريود يرمون رعم الاختلاف فيها على مذهب المعتزلة

(١) - العلم الشامح، ص ٧.

(٢) - المصدر نفسه، ص ٨ - ١٠.

(٣) - المصدر نفسه، ص ٤٧.

عليه علماء الريدية وشكوه إلى أمام ذلك الوقت المؤيد محمد بن القاسم فمعه من التدريس وحجسه^(١).

استمر الشيعة على الاعتزال إلى يومنا هذا. ويقول الشيخ العاسمي أن المعتزلة اليوم - كفرقة أهل السنة أو الجماعة - من اعظم الفرق رحالاً وأكثرها تابعاً، لأن شيعة العراق على الإطلاق معرلة، وكذلك شيعة الأقطار الهندية والمارسية والشامية ومثلهم الشيعة الريدية في اليمن^(٢) بيد أن الاعتزال، وإن وجد له في بلاد الشيعة مدجاً وملاداً، ومن الشيعة انصاراً وأعواناً، إلا أنه فقد روحه ولم يبق له بينهم غير وجود شكلي.

أما المعتزلة الجديدة القائمة في الهند اليوم ثمت تاريخية منها وبين المعتزلة القديمة^(٣) وقد يكون من الواجب أن أورد كلمة وجيزة عنها حتى يبين الفرق بين المدرستين شكلها السيد أحمد حان، وأصبح من اعظم القائمين عليها بعده سيد أمير علي، يرى رجال هذه المدرسة أن الإسلام الصحيح دين العقل، وأنه أمرت من غيره من الأديان إلى الطيعة الشريعة. ولذلك فهم يقررون بمروره الأسجد في الدين بمروره في العالم والمجتمع وسبل التحدد عندهم يكون بالرجوع إلى تعليم السلف، ولا سيما القراء، التي تتفق مع العقل والطبيعة، وترك جميع الأقوال المحدثه، والعمل في تفسير تلك التعاليم تفسيراً علمياً وهذا هو السبب الذي جعلهم يحتجون على حمود علماء الدين المسلمين المعاصرين الذين يعيشون على رأيهم - في الطلام، ويتعرضون على تقديس الناس للأولياء^(٤). وقد سموا أنفسهم المعتزلة الجديدة تشها بالمعتزلة القديمة الذين خالوا التعاليم الدينية المشتركة

(١) - المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٢) - تاريخ الجهمية والمعتزلة، ص ٤٣.

(3) - O'Leary de Lacy, Islam at the Cross Roads

(4) - Indian Islam p 222 - 223.

في وقتهم^(١) أما أوليري فيقول أهم أحيوا اسم المعتزلة لأهم يحاولون كإسلافهم المعتزلة الأقدمين أن يوقفوا بين الدين وبين العلم^(٢). هذا وإن المعتزلة الجديدة يقومون بحركة علمية واسعة، ذكر جولديزير أنهم نشروا الكتب وأصدروا المجلات باللغة الإنجليزية وباللغات الهندية الوطنية، وأهم شكلوا الجمعيات لشرع تعليمهم، وأسسوا المدارس والكليات تحت رعاية الأمراء اليهود المسلمين ولا سيما أمير عديكاره كما أن آغا خان رئيس الإسماعيلية أحد الذين يمدون مشاريعهم العلمية التي ترمي إلى التوفيق بين الإسلام وبين الفكر الحديث، ويرى جولديزير أن هذه الحركة انتشرت، ولكن على نطاق أصيق، في مصر والجزائر وتونس، وبين التتار الخاضعين للحكم الروسي^(٣).

وأحب في النهاية أن أشير إلى ظاهرة هامة في تاريخ المعتزلة ينبغي أن نفهمها ونعبرها جانباً من اهتمامنا وتفكيرنا، وهي أن سقوط المعتزلة كان مزدوجاً، فهم لم يسقطوا سياسياً محض بل فكرياً أيضاً. من المعتزلة مدبأوا يتأخرون سياسياً ويضعفون مادياً، أخذوا يتقهقرون فكرياً فقد رأينا أن المعتزلة في زمن أبي علي الحنائي فقدوا قدرتهم على الاقتناع. ولا ريب أن آخر مفكر كبير ظهر بينهم كان أبو هاشم الجبائي (٣٢١ هـ) فإننا لا نسمع بعد أبي هاشم عن متكلمين لامعين ومفكرين نارزين شأوا بين صفوف الاعتزال كرجاله أمثال العلاف والطام، وبشر، ومعمر. فالمعتزلة الذين عاشوا في دور التآخر والسقوط هذا الذي نحن بصدده لم يبتكروا أشياء جديدة، ولم يكونوا أفكاراً جديدة ولا وضعوا أصولاً جديدة في علم الكلام، وإنما كانوا مجرد مقننين لإسلافهم مرددين لأقوالهم.

(1) - Ibid. p 208.

(2) - Islam at the Cross Roads

(3) - Goldzihr, Vorlesungen Ober den Islam.

هكذا اطوت صفحة هذه المارقة التي مثلت دوراً حطيراً في تاريخ
الإسلام المكري والسياسي... أفكان القضاء عليها خيراً وبركة، أم كان
علقة تستوجب الأسف وتستدعي الحزن..؟ هذا ما يقتضي أن نتفرع له
وننظر فيه..

الأشاعرة

الأشعري:

هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبدالله بن موسى بن بلال بن أبي بردة عامر بن أبي موسى الأشعري ولد بالبصرة سنة ٢٦٠ هـ^(١).

أما عن نسبه فينقل ابن حلكان ما يقوله السهاني «قيل له أشعر لأن أمه ولدته والشعر على بدنه»^(٢) أما ابن عساكر فيكاد يكون اقرب إلى التصديق من السهاني فهو يقول: «يسبب الأشعري إلى الجواهر بن الأشعر، والأشعر من أولاد سبأ الذين كانوا باليمن»^(٣).

أما أسباب تحول الأشعري عن المعتزلة وحروجه بمذهب حديد، فقد اختلف فيها الباحثون كل الاختلاف وذهبوا فيها مذاهب شتى ولم يكشف التار عن أسباب الحقيقة حتى الآن فابن عساكر يرى أن السبب في ذلك هو رؤيا النبي في المنام يأمره بترك ما هو عليه وبصرة سنته^(٤).

(١) ص: موسى، جلال محمد عبد الحميد، نشأة الأشعرية وتطورها، دار الكتاب السنائي، بيروت ١٩٧٥، ص ١٦٥ عن ابن عساكر / تبين كذب المفتري فيما نسب للإمام الأشعري، ص ٣٢ - ١٤٦.

(٢) - عن: موسى / عن ابن حلكان، وفيات الأعيان، ج ٢، ص ٤٤٦

(٣) عن: موسى. / عن ابن عساكر، تبين كذب المفتري، ص ١٠٢

(٤) راجع ابن عساكر، تبين كذب المفتري، ص ٣٨

ونستطيع تفسير تحول الأشعري عن مذهب المعتزلة بقولنا إن الأشعري كان رجلاً لمعياً ذا نظر ثاقب رأى أن الفقهاء والمحدثين قصروا همتهم على العقدة في الدين بدلائله وحججه من التفسير والحديث والإجماع والقياس. ورأى المتكلمين قصروا همتهم على الدفاع عن الدين ضد غوائل أعدائه مسخدمين أسلحتهم نفسها من الحدل والمنطق وتحكيم العقل وطرح النص جاساً وكان العداء بين المريقتين شديداً فسأل الأشعري نفسه وما الذي يمنع أن يكون المرء فقيهاً متكلماً ويجمع بين الأمرين وهو ليس جمعاً بين متناقضين وكما رأى المعتزلة تجعل العقل رائداً والمقبلة واحشوية تجعل النص رائداً. فسأل نفسه وهل هناك ما يمنع من الجمع بين الاثنين؟ ولذلك يقول الكوتري «سعى أولاً للإصلاح بين المريقتين من الأمة بإرجاعهما عن تطرفهما إلى الوسط العدل»^(١) فكان في الكثير من آرائه يتوسط بين العقل والعقل وهو موقف دقيق جداً فقد رأى الأشعري أن الاقتصار على ناحية واحدة من النواحي هو الذي أدى إلى التماحر بين هذه المرقق الممهاء والمحدثون من ناحية، والمعتزلة من ناحية أخرى وكان الأشعري معتزلياً فرأى الاطلاع على آراء الفقهاء والمحدثين. فتردد على حلقة أبي إسحاق المروزي هو إبراهيم بن أحمد «أحد الأنمة من الفقهاء الشافعيين، شرح المذهب والخصه وأقام بغداد دهرًا طويلاً بدرس وفتي. وأنجب من أصحابه خلقاً كثيراً. ثم انتقل في آخر عمره إلى مصر، فأدركه أجله بها»^(٢) ودرس ورجح بين الآراء فغلب رأي أهل السلف، ولكنه رأى أن الاقتصار على آراء المعتزلة الكلامية يجعل الدين قصايا عملية وبراهين مطمية. ولما كان الدين يحاطب العمة والخاصة لزمه مهج وسط وشخص وسط يجمع بين الطريقتين، فكان أبو الحسن الأشعري هو هذا الشخص، وفيه يقول الكوتري وفقه الله لجمع

(١) عن: موسى. / عن. الكوتري مقدمة تيسر كذب المفترى، ص ١٥.

(٢) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ٦، ص ١١

كلمة المسلمين وتوحيد صفوفهم المعادين وكسر تطرفهم»^(١)

وقد جاء في كتاب الدكتور غرابية عن الأشعري قوله: «إنه رأى أن طريقة المعتزلة ستؤدي بالإسلام إلى الدمار كما أن طريقة المحدثين والمشبهة ستؤدي إلى الجمود والانهيار مع ما في ذلك من تفرقة كلمة الأمة وعرس بذور الشقاق بينها وأنه من الخير لهذه الجماعة أن يدنق العقليون والنصيون على مذهب وسط يوحد القلوب ويبعد الوحدة إلى الصموف مع احترام النص والعقل معاً»^(٢).

مصنفاته:

أما عن مصنفات الأشعري فقد كان غريب الإتيان عميق البحث ذا أفق واسع. يذكر ابن عساكر أن الأشعري نفسه قد أورد في كتابه «العمد في الرؤية»، والذي يبدو أنه صنفه بعد ستة عشر وثلاثمائة، أسماء كتبه، ومنها كتاب العقصول في الرد على الملحدين والخارجين عن الملة كالغلاة والطائفتين والدهريين وأهل التشبيه. وهو كتاب كبير يشتغل على اثني عشر كتاباً أوله كتاب اثبات النظر وحجة العقل والرد على من أنكر ذلك ثم على الملحدين والدهريين مما احتجوا بها في قدم العالم وتكلم عليها واستوفى ما ذكره ابن الراوندي الملحد في كتاب المعروف باسم التاج وهو الذي نص فيه القول بقديم العالم^(٣).

له كتاب آخر أسماه «الموجز» يشتمل على اثني عشر كتاباً وهو أيضاً في الرد على المخالفين والشعة بصفة خاصة.

له كتاب في خلق الأعمال لدحض أقوال المعتزلة والفردية

(١) - المرجع السابق نفسه.

(٢) - غرابية، الأشعري، ص ٦٧.

(٣) ابن عساكر، تبين... ص ١٢٨ - ١٢٩.

وكتاب في الاستطاعة وهي قول المعتزلة أنها قبل الفصل

وله كتاب في الصفات وفيه ردود على المعتزلة في نفهم صفات الله.

وكتاب في جوار رؤية الله بالأنصار لأنه المعتزلة يسكرون رؤيته.

وله كتاب اختلاف الناس في الأسماء والأحكام والعام والخاص، ولو كان تيسر الاطلاع على هذا الكتاب لقطعاً بكون الأشعري تحول عن المعتزلة لأنه أراد بصرة المذهب الشافعي بعلم الكلام مستنداً إلى آراء الشافعي في العقه والأصول.

أما كتابة «إيضاح البرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان» فقد جعله مدخلاً إلى الموحز.

وكتابه «اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع» وهو واحد من ثلاثة كتب بهذا الاسم.

وله كتاب «مقالات الإسلاميين» يستوعب جميع اختلافهم ومقالاتهم وهو الموجود بين أيدينا باسم مقالات الإسلاميين واختلاف المسلمين.

إن الأشعري كان كثير التأليف في علم الكلام، وأنه وضع نصب عينيه قمع المعتزلة، حتى لا تقدم لهم بعد ذلك قائمة. وإذا كان المعتزلة أعداءه في الداخل، فقد تصدى لأعداءه في الخارج لهم أسلحتهم من المنطق وأشكاله الجدلية. . وهم الفلاسفة والطوائع والدهريون وسائر فرق الإخاد ثم إلى جانب ذلك يؤلف في العقه والقياس والاجتهاد وتفسير القرآن

ورغم هذا القدر الهائل من مؤلفات الأشعري لا نجد المطبوع والمتداول بين أيدينا فيها سوى أربعة مؤلفات هي «الإبانة» و«اللمع» و«مقالات الإسلاميين» ورسالة في «استحسان الخوض في علم الكلام»، ولما كان هذا العدد صغيراً لا يكفي النظر من خلاله للأشعري والحكم عليه أوله كان

الحكم الذي يصدر في هذه الحالة إنما هو اجتهاد من صاحب الحكم قد يخطئ فيه أو يصيب لأنه لم يحيط علماً بكل أطراف الموضوعية المحكوم فيه.

المنافرات التي وقعت بين أبي الحسن الأشعري وأستاذه أبي علي الجبائي.

١- المناظرة في الأصلح:

ذكرها السبكي في «طبقات الشافعية» (ج ٢، ص ٢٥٠ - ٢٥١)، ورواها ابن حلكن (ح ٣، ص ٣٩٨، القاهرة ١٩٤٨، تح رقم ٥٧٩)، على النحو التالي:

سأل أبو الحسن الأشعري أستاذه أبا علي الجبائي عن ثلاثة أحوة أحدهم كان مؤمناً باراً تقياً، والثاني كان كافراً فاسقاً شقيماً، والثالث مكان صغيراً، فماتوا، فكيف حالهم؟

فقال الجبائي: أما الزاهد ففي الدرجات، وأما الكافر فهي الدركات، وأما الصغير فمن أهل السلاحة.

فقال الأشعري: إن أراد الصغير أن يهدب إلى درجات الراهب، هل يؤذن له؟

فقال الجبائي: لا، لأنه يقال له: إن أخاك إنما وصل إلى هذه الدرجات بسبب طاعته الكثيرة وليس لك تلك الطاعات.

فقال الأشعري: فإن قال ذلك الصغير: التقصير ليس في، فإنك ما أبهيتني ولا أقدرتني على الطاعة.

فقال الحبائي يقول الباري جل وعلا كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت
وصرت مستحقاً للعذاب الأليم فراعيت مصلحتك.

فقال الأشعري: فلو قال الأخ الكافر: يا إله العالدين، كما علمت حاله
فقد علمت حاله، فلم راعيت مصلحته دوي؟ فقال الحبائي للأشعري: إنك
تخون فقل لا، بل وقف حمار الشيخ في العقبة^(١). وانقطع الحبائي.

٢ منا ظرة في أسماء الله هل هي توقيفية:

رواه السبكي (ج ٢، ص ٢٥١)، هكذا

«دخل رجل على الحبائي فقال: هل يجوز أن يسمى الله تعالى عاقلاً؟ فقال
الحبائي: لا، لأن العقل مشتق من العقل، وهو المانع، والمع في حق الله تعالى
محال، فامتنع الاطلاق.

قال الشيخ أبو الحسن (الأشعري) فقلت له، فعل قياسك لا يسمى الله
سبحانه حكيماً، لأن هذا الاسم مشتق من حكمة اللحام، وهي الحديد
المانعة لبلاده عن الخروج ويشهد لذلك قول حساك بن ثابت رضي الله عنه:

فحككم بالقوانين هجاءاً وتعرب حيد تخلط الدماء^(٢)

وقول الآخر^(٣): والحكمة ما أحاط بحنكي الفرس من جامة.

إني أحاف عليكمو إن أعضتنا

(١) - هذه الزيادة وردت في بعض النسخ، وربما كانت مقحمة

(٢) - راجع ديوان حساك بن ثابت شرح عبد الرحمن البرقوقي، القاهرة، المكتبة
التجارية، ص ٦ يقول، من هجاءاً معناه بقوافيه المصحمة، وبحسب مصرع حين تخلط
الدماء أي حين تلتحم الحبوب، وقوله، فحككم: أي يجمع.

(٣) البيت جريز، وقوله في بيت آخر في هجاء بني حليفة

أي «تجمع بالقواي من هجاء» و«امنعوا سفهاءكم» فإذا كان اللفظ مشتقاً من المنع، والمنع على الله محال، لزم أن تجمع إطلاق «حكيم» عليه سبحانه وتعالى.

قال فلم يجر جواباً، إلا أنه قال لي فلم منعت أنت أن يسمى الله سبحانه عاقلاً، وأحرب أن يسمى حكيماً؟ قال (أي الأشعري) فقلت له. لأن طريقي في ما حد أسماه الله الادلن الشرعي، دون القيس الدعوي فأطبقت حكيماً لأن الشرعي أطلقه، ومنعت عاقلاً لأن الشرعي منعه، ولو أطلقه الشرعي لأطلقته.

تعاليم الأشاعرة

١ صفات التجسيم

توسط الأشعري بين المشبهة والمعتزلة في صفات الأجسام. فقد عسك
ببصر آيات الكتاب حتى فيما يوهم التشبيه منها، إلا أنه تنصل من تفسير
تلك الآيات خوفاً من الوقوع في التجسيم، وتمثل بمالك بن أنس حيث قال:
«الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة».
ومن تعليمه أن ما جاء في القرآن، من استواء الله على العرش ومن أن له وجهاً
وعيين ويدين، يجب الإيمان به كما ورد. فله يداً ولكن بلا كيف، وله وجه
وعين ولكن بلا كيف، يعني أن على المسلم أن يقرأ تلك الآيات كما أنزلت،
ويؤمن بأنها من عند الله غير متعرض لمعناها يبحث أو يؤول.

٢- صفات المعاني

أما الصفات المعنوية فأشتها الأشعري كالمعتزلة غير أنه ميرها عن الذات
الإلهية. فهي عنده أسماء لمسمى واحد، لا عليه القول فيها أنها موجودة ولا
أنها غير موجودة، كما أنه لا فرق بين الواحدة منها والأخرى إلا بالاسم،
وهي حقيقة، لكنها ليست بـله جديد ولا غير الله. فالله قادر بقدره، حي
بحياة، مرید بإرادة، عالم بعلم. وصفاته هذه أرلية قائمة بـداته، لا يقال هو
ولا غيره، ولا لا هو ولا لا غيره. فهي حالات كالكميات لا توحد وحمها
إنما في جوهرها، وما هي هو ولا عميرة عنه. ومن هذه الصفات اشتقت

الأسماء الحسنى، أي أسماء الله التسعة والتسعون العليم، القدير، الحي، الحكيم، الرحيم، الكريم...

٣- رؤية الله

أثبت الأشعري رؤية الله بالأبصار يوم القيامة استناداً إلى رواية الصحابة عن

رسول الله أنه قال وهو يشير إلى البدر: «إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا، لا تصامون في رؤيته» واستشهد بالصوحن القرآنية [أوجوه يومئذ باضرة إلى ربها ماطرة] (القيامة ٢٢ / ٢٣) أما ما جاء في الكتاب كالأية التي استند إليها المعتزليون [لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار] فهو لا يعني الإدراك في الآخرة بل في هذه الدنيا فحسب، والرؤية هنا ليست على سبيل الانطباع بالجهة والمكان والصورة والمقابلة، إنما هي رؤية الله بصفته موجوداً وكل موجود يصح فيه القول إنه يرى.

٤- أزلية الضمان

هنا أيضاً يتوسط الأشعري بين نظرية المشبهة الفائلة بأن القرآن أزلي معانيه وحروفه، ونظرية المعرلة الفائلة بأن القرآن مخلوق في محل، وهو حرف وصوت، ولو كان قديماً لشارك الله في الأزلية. أما رأي الأشعري فيها فهو - في الكلام تمييز أمرين الدلالة والمدلول، فالدلالة أي الألفاظ والحروف، محدثة مخلوقة. أما المدلول فهو المعنى القائم بذات الله، وهو قديم أزلي لأن كلام الله هو حكمته الأزلية الواحدة التي لا تتبدل.

٥- نظرية الكسب

حاول الأشعري أن يجمع بين الخبرة والقدرية ومهم المعتزلة، فانتكر

نظرية جديدة. وافق القدرية على أن العبد إرادة واختياراً. لكنه نفى كالحبرية قدرة الإرادة الإنسانية على إحداث الأعمال: [والله خلقكم وما تعملون] (الصافات: ٩٦) فالله هو الذي خلق الأعمال ويرتبطها بطريقة تلعب معها الأمور حدوثها حسب بيات الشر ومقاصدهم في الطاعة والعصيان وهكذا يكون الفعل خلقاً من الله، وكسباً من العبد.

في اعتقاد الأشعري أن الإنسان مسؤول عن الأعمال المكسوبة له بنسبته، خيراً

كانت أم شراً، والله أن يحاسب عليها [أكل نفس بما كسبت رهينة] (المدثر: ٣٨). [أكل أمرء بما كسب رهنة] (الطور: ٢١). وفي الحديث: «إنما الأعمال بالنيات، وأن لكل امرئ ما نوى».

هذه هي نظرية الكسب، وهي شبه بعض الشبه بنظرية التناغم أو الائتلاف المسبق لصاحبها لينتزع (١٦٤٦ - ١٧١٦) فقد ذهب هذا الفيلسوف الألماني إلى أن العناية الربانية تدرت أمر اتحاد الروح بالجسد، تمتد الأزل، ورتبت بينهما انسجاماً لا يجيد أن عنه حتى أن أعمال كليهما يطبق أعمال الآخر من غير أن يكون بينهما أي تفاعل مباشر.

أما الحير والشر فقد رأى الأشاعرة أسما وحدا بإرادة الله، إذ لو لم يكن الله موحداً للشر وارتكبه الشر رغم إرادته عز وجل، وهذا مستحيل، ولتبرير صدور الشر عن الله قال الأشاعرة إن الله لا يخلق الشر للشر بل الحكمة نجهلها.

٦- الثواب والعقاب

ذهب الأشعري إلى أن الحير والشر أمران سبيين، هما هو حير في هذه الحالة يكون شراً في حالة أخرى وأنكر ما قاله المعتزلة في الوعد والوعيد.

فلثواب عده فضل من الله وعد بها عاده، وهو لا يحلف وعده، أما العقاب فهو قصية عدل، والله إن يعفر للمؤمن الذي يموت في عصيانه فلا يحكم عليه باهلاك، أو أن يقيه مدة في النار ثم يدخله الجنة. ومما يثبت ذلك قول الكتاب [إن الله لا يعصم أن يشرك به، ويعصم ما دوى ذلك لمن يشاء] (النساء ٤٨ و١١٦) ومما جاء في الحديث «من مات يشهد أن لا إله إلا الله دخل الجنة، يأمر الله ملائكته أن يخرجوا من جهنم من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيثار»

٧ الإيمان

الإيمان عند الأشاعرة معناه التصديق بالقلب، ولا شأن فيه للكبر أو للصعائر.

فالمؤمن مؤمن ولو ارتكب كبيرة وليس ما يمنع من اجتماع الفساد والإيمان في شخص واحد، فلا حاجة إلى القول بالمنزلة بين الميزتين كما علم المعتزلة، أما مرتكب الكبيرة فأمر مصيره بعد الموت بيد الله، كما علمت في الحديث عن الثواب والعقاب، إن شاء غفر له برحمته، وإن شاء عذبه بمقدار حرمه ثم أدخله الجنة وقد يشعه به الرسول فينحو «شعاعتي لأهل الكائن من أمتي» (حديث). وما ذلك: إلا لأنه لا يجوز أن يخلد المؤمن في النار مع الكفار.

٨ خلق العالم

حالف الأشاعرة المعتزلة في قولهم بأولية الكون، فأثبتوا أن العالم حادث لأنه مركب من أجزاء، إلا أنهم وافقوا بعض حصومهم من القائلين إن كل شيء في العالم مؤلف من ذرات خلقها الله بلا كم ولا حجم. وهذا ما يذكرنا بنظرية ديموقريطس، أو بالحري بالنظرية الهندية لصاحبها كندا القائل

بأن الذرة جزء من الموجود وليست جزءاً من المادة للذرات فضاء أو حلاء مطلق تتألف فيه أو تسدد بواسطة الحركة، ويتألف الذرات وأغلاها تتكون الأجسام أو تحل. ولكي لا تعود هذه الأحاسيس إلى العدم ينبغي أن يبقى الخلق مستمراً، أي أن يجدد الله لا وجود والرمز بصورة دائمة من الذرات والإيقاب وقد علم ذلك الباقلابي أحد الأشاعرة لأنه لم يعتقد بوجود جواهر للأشياء قائمة بنفسها، بل قال بجوهر فرد لا وجود له ما لم يحیی له الله العرص والبقاء بفعل خلق مستمر فهي الكتابة مثلاً يخلق الله في الكاتب الإرادة على الكتابة، وإرادة تحريك القلم، والمقدرة على ذلك، وحركة اليد والقلم: هذا فضلاً عن الخلق الدائم للكاتب والحبر والقلم إذ إن فعل الخلق لا ينقطع لأن لا شيء يدوم بذاته.

من هنا ندرك لم أنكر الأشاعرة على المعتزلة قولهم بأن للكون أنظمة ومواميس يسير عليها ولا يجبد عنها. يعني أن الجماعة الأشعرية أنكروا مبدأ السببية في الطبيعة، إذ لم يقرروا بحقيقة هذه الطبيعة، بل أسدوا كل ما يتم فيها إلى الله الذي لو رفع يده عنها لعادة إلى العدم في أقل من لحظة، فالسببية الإلهية حلت عندهم محل السببية الطبيعية.

٩ علم الله

إن الله يعرف كل شيء في هذا الكون سواء كان جريباً أم كلياً، لأنه هو السبب الأول المباشر لكل الكون وما فيه. وفي الكتاب آيات كثيرة تشير إلى علمه الشامل. [إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء] (آل عمران: ٥). [وما يغرب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين] (يونس: ٦١).

أما تغير الأشياء ولا تأثير له في علم الله لأن علمه تعالى قديم سابق للأشياء ولتبدلاتها، وبالتالي ليست تلك الأشياء على علم الله، كما هي علة

علمنا، ليتأثر بها.

١٠ - معرفة الله بالعقل

يقر الأشعري بأن في استطاعة العقل إدراك وجود الله بنفسه ومن غير ما وحي إلا أن هذه المعرفة، وسواها، تأتي من الله الذي يخلقها في الإنسان على كل حال، لا يمكن للعقل أن يعرف صفات الله وما يجب له من عبادة إلا عن طريق الوحي. فعلى العقل إذن أن يدعى للوحي بالإنسان، وليس له أن يطر في العقائد المنزلة كما زعم المعتزلة.

١١ - المعاد

أعلن الأشعري أن النار والجنة حق يجب الاعتراف به - وأن الساعة آتية لا شك

فيها. بل طلب الأخذ بمظاهر ما ورد به السمع من أخبار الآخرة، من لوح وعرش وكرسی وعمر ذلك، إذ لا استحالة في وجود مثل تلك الأشياء.

فالسعادة والثناء عند الأشعري حسيان، وقد استدلل على ذلك ما أثبتته

الكتاب مراراً [إن الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم نارا كلما نضجت حمرهم بدلناهم حلوداً غيرها ليدوقوا العذاب، إن الله كان عزيزاً حكيمًا، والذين آمنوا أو عملوا الصالحات سدح لهم جنات تجري من تحتها الأنهار، خالدين فيها أبداً لهم فيها أزواج مطهرة، ويدخلهم ظللاً ظليلاً]. (النساء: ٥٦ - ٥٧).

اعتقد الرافضة أن شماعة النبي وعلي لا ترد حتى لو بدلاها في سبيل الكفار. وقام المعتزلة فأكثروها إنكاراً مطلقاً. أما الأشعري فوقف كعادته موقفاً وسطاً بين الفريقين فقال: إن للرسول كرامة وشماعة عند الله يتقدم بإذن الله وأمره في سبيل المؤمنين المستحقين العذاب والرسول لا يلقي أحداً من أمته في النار. أما الكتاب فإذا كان يفي الشّماعَة في الآخرة فإنه يستثنى من بيه ما كان منها يبدن الله: [من ذا الذي يسمع عنده إلا بإذنه] (البقرة: ٢٥٥).

الباقلائي:

هو أبو بكر محمد أبو المطيب بن محمد، القاضي، المعروف بابن الباقلائي، ولد في البصرة، ولم يحدد أحد من المصادر تاريخ مولده. سكن بغداد، ولا نعرف متى انتقل عليها، ونقل القاضي عياض أن الخطيب البغدادي يروي في تاريخ البغداديين أن الباقلائي «درس علم أبي بكر بن محمّد الأصول، وعلى أبي بكر الهري، العقدة» (التمهيد، ص ٢٤٢).

قام بالتدريس في بغداد فكانت له حلقة عظيمة من التلاميذ، واشتهر بالقدرة على الجدل وإفحام الخصوم من الرافضة والمعتزلة والجهمية، كان كثير التطويل في المناظرات، مشهوراً بذلك عند الجماعة. وجرى يوماً بينه وبين أبي سعيد الهاروني مآطره، فأكثر القاضي أبو بكر فيها الكلام ووسع العبارة وراد في الإسهاب، ثم التمت إلى الحصريين وقال: اشهدوا عني أنه إن أعاد ما قلت لا غير، لم أطاله بالجواب، فقال الهاروني: اشهدوا علي أنه إن أعاد كلام نفسه سلمت له ما قال. (ابن خلكان، وفات الأعيان، ح ٣، ص ٤٠٠)

أما عن تقواه، فيقول الخطيب البغدادي «كان ورد القاضي أبي بكر محمد بن الطيب في كل ليلة عشرين ترويحة، ما يتركها في حصر ولا في سفر». توفي سنة ٤٠٣ للهجرة، الموافق سنة ١٠١٣ ميلادية.

مؤلفاته:

ذكر له القاضي عياض، نقلاً عن حط شيخه القاضي أبي بكر علي الصدي، ما يصف على الخمس كتاباً، أما ما وصلنا من هذه الكتب فلا تية:

١. إعجاز القرآن: مخطوط ينف المتحف البريطاني، طبع في القاهرة عام ١٩٢٥، في مطبعة دار المعارف ضمن مجموعة «ذخائر العرب» برقم ١٢.

٢. التمهيد في الرد على الملحدة المعطية والرافضة والخوارج والمعتزلة: مخطوط في باريس نشره لأول مرة الدكتور عبد الهادي أبو ريده الأستاذ المرحوم محمود الخصيري، القاهرة سنة ١٩٤٧، كما عني بتصحيح كتاب التمهيد هذا ونشره الأب «ريتشارد يوسف مكارثي» اليسوعي، بعنوان «كتاب التمهيد» تأليف الإمام القاضي أبي بكر محمد بن الطيب بن النافلاي، المكتبة الشرقية، بيروت سنة ١٩٥٧، ضمن منشورات جامعة الحكمة في بغداد: سلسلة علم الكلام

٣. هدايا المسترشدين، والمقنع في أصول الدين: بقي منه قسم في مكتبة الأهرار بخط محمد بن عبد الله العدوي بمدينة صور سنة ٤٥٩ هـ

٤. مناقب الأئمة ونقض المطاعن على ملف الأمة: يوجد منه الجزء الثاني في المكتبة الطاهرية بن مشعن

٥. البيان عن الفرق بين معجرات السنين وكرامات الصالحين: وفي نسخة «توبنجن» بعنوان: «كتاب البيان عن الفرق بين المعجرات

والكرامات والعجيل والكهانة والسحر والتريجييات» منه نسخة في
مكتبة توينجن بألمانيا.

٦. الإنصاف في أسباب الخلاف: منه نسخة في دار الكتب المصرية
بالقاهرة.

مذهبه في الفقه:

أجمعت المصادر على أنه كان في الفقه مالكي المذهب، وحرص خصوصاً
قاضي عياض على تأكيد ذلك مراراً في ترجمته، وقال إنه انتهت إليه رئاسة
المالكيين في وقته. يقول: «قال القاضي أبو الوليد: كان القاضي أبو بكر
مالكياً، وحدث عن أبي ذر الهروي، قال كان سبب أخذي عن القاضي أبي
بكر ومعرفتي بقدره أني كنت مرة ماشياً مع أبي الحسن علي الدارقطني. إذ
لقينا شاباً، فأقبل الشيخ أبو الحسن عليه وعظمه ودعاه فقلت للشيخ، من
هذا الذي تصنع به هذا؟ فقال لي: هذا أبو بكر ابن الطيب نصر السنة وقمع
المعركة وأثنى عليه قال أبو ذر. فاحسنت إليه وأخذت عنه من يومئذ. وأحد
عنه جماعة لا تعدّ ودرسوا عليه أصول اللغة والدين والفقه وخرج منهم من
الأئمة أبو محمد عبد الوهاب بن نصر المالكي، وعلي بن محمد الحربي، وأبو
جعفر السمناني، وأبو عبد الله الأزدي، وأبو الطاهر الواعظ - رحمهم الله،
ومن أهل المغرب: أبو عمرو بن سعد، وأبو عمران المصبي: رحل إليه وأحد
عنه. قال أبو عمران: رحلت إلى بغداد وكتب قد تفقّهت بالمغرب والأندلس
عند أبي الحسن الفهسي، وأبي محمد الأصيلي، وكانا علمين بالأصول، فلما
حصرت مجلس القاضي أبي بكر ورأيت كلامه في الأصول والفقه مع المؤلف
والمخالف، حققت نفسي وقلت: لا أعلم من العلم شيئاً، ورجعت عنه
كالمبتدئ وتفقه عند القاضي أبو محمد بن نصر، وعلق عنه، وحكى في كتبه
ما شاهد من مناظراته في الفقه بين يدي ولي العهد سغداد للمخالفين».

أبو منصور عبد القادر بن طاهر بن محمد التميمي. لم يذكر أحد من المؤرخين تاريخ ميلاده ولا مكانه. تتلمذ على أبي اسحق الاسفراييني، مات سنة تسع وعشرين وأربعمائة.

درس في سعة عشر نوعاً من العلوم منها الفقه، وأصول الفقه، والكلام، والفرائض، والنحو والحساب وقد برز خصوصاً في علم الحساب. قال ابن خنكار «كان ماهراً في فنون عديدة خصوصاً علم الحساب، فإنه كان متمماً له. وله فيه تأليف نافعة، منها كتاب «التكملة» وقد أشى الفخر الرازي في كتابه «الرياض المؤتقة» على هذا الكتاب فقال. لو لم يكن له إلا كتاب التكملة في الحساب لكفاه». وحمل عنه العلم أكثر أهل خراسان.

مؤلفاته:

ذكر له السبكي تسع عشرة كتاباً، أما ما وصلنا من هذه الكتب فالآتية

١. كتاب الناصح والمصوح: مخطوط في برلين.
٢. المرق بين المرق: مخطوط في الظاهرية بدمشق، طبع لأول مرة في القاهرة ١٩١٠ بعد أن حققه محمد بدر.
٣. الملل والنحل: منه مخطوط في مكتبة عاشر افندي باستانبول.
٤. أصول الدين منه مخطوط في مكتبة جلال الله باستانبول.
٥. تفسير أسماء الله الحسنى: مخطوط في المتحف البريطاني.
٦. التكملة في الحساب. مخطوط في مكتبة لاللي باستانبول، وهو الذي أشى عليه الإمام فخر الدين في كتاب الرياض المؤتقة.

٧ كتاب في المساحة منه مخطوط في مكتبة لائلي باستانبول

٨. تأويل المشاهير في الأحبار والآيات. منه مخطوط في عليحرة

منهجه:

يتميز منهج عبد القاهر البغدادي بذكر الآراء المختلفة في المسألة الواحدة، أي أن عنده حاسة تاريخية مذهبية واضحة. ويظهر هذا خصوصاً في كتاب «أصول الدين» إذ هو يذكر دائماً المذاهب المختلفة بأسمائها ويورد آراء أصحاب الآراء. ولهجة هنا موضوعية هادئة، بعكس لهجته الحادة العنيفة الظاهرة في عرصه لسائر المذاهب عدا مذهب أهل السنة. في كتاب «الفرق بين الفرق»، والسبب في هذا أن هذا الكتاب الأخير قصد به إلى «بيان الفرق الناحية» أي أهل السنة، فاضطر من أجل ذلك إلى الهجوم العنيف على سائر الفرق. الشيعة، المعتزلة، الخوارج، الكرامية، الخهمية.. إلخ.

لقد كان عبد القاهر البغدادي - بحسب ما لدينا من مؤلفات - عارصاً لآراء الأشاعرة أكثر منه معكراً أصيلاً ذا آراء انفرادية أو براهين جديدة ساقها. ولهذا نجد عنده أوصح عرض لجماع مذهب أهل السنة وذلك في القسم الأخير من كتاب «الفرق بين الفرق»، وهذا العرض يتفق تماماً مع ما يورده من آراء الأشاعرة في «أصول الدين»، بحيث يمكن أن يعد ذلك القسم من «الفرق» بمثابة تجريد لما في «أصول الدين» من عرض لآراء الأشاعرة.

إمام الحرمين أبو المعالي الحويني:

هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيويه الجويني النيسابوري، إمام الحرمين، وكبيرة أبو المعالي.

ولد في ثامن عشر المحرم سنة تسع عشرة وأربع مئة / ١٧ فبراير ١١٢٨ م في بلدة تدعى ارادوار، من أعمال نيسابور.

وقد درس على والده أبي محمد عبدالله بن يوسف بن محمد بن عبدالله بن حيويه اجويي، وكان فقيهاً يدرس الفقه في إحدى المدارس في نيسابور. فكان والده عالماً فقيهاً شافعيّ عزيز الإلتحاح، مستقيم السيرة، حريصاً على ألا يتناول إلا الحلال.

ولما كان قد توفي في سنة ٤٣٨هـ، فإنه ترك ابنه وهو في سن التاسعة عشرة، ورغم حداثة سنه فقد مكّانه للتدريس، فبقي اندروس في المدرسة التي كان يدرس فيها والده. وفي نفس الوقت يتم تحصيل نفسه بالاختلاف إلى مدرسة البيهقي «حتى حصل أصول الدين وأصول الفقه على الأستاذ الإمام أبي القاسم الإسكافي الأسفراييني، وكان بواسطه على مجلسه.

كما حضر مجلس أبي عبدالله الخبازي، وقرأ عليه القرآن، وهو مع ذلك مواسط على التدريس في مدرسة والده

مجاورته بمكة والمدينة

والمصادر كلها تجمع على أن إقامته بمكة والمدينة استمرت أربع سنوات، وحلال هذه السنوات الأربع كان «يدرس ويفتي ويجمع طرق المذهب» وهي العبارة التي كتبها عبد العافر الفارسي، وكررها ابن حلكان.

ومن هذه الإقامة في مكة والمدينة حيث الحرمان الشريفان جاءه لقب إمام الحرمين.

عودته إلى نيسابور وتدريسه في النظامية

وعاد إلى نيسابور في أوائل ولاية السلطان ألب أرسلان السلجوقي، أي في سنة ٤٥٥هـ، واستمر على التدريس فيها، أي قرابة عشرين سنة، وكان يحضر دروسه الأكابر، والعدد العفر من الطلبة. «وكان يقعد بين يديه كل يوم نحو من ثلثائه رجل من الأئمة ومن الطلبة، وتخرج به جماعه من الأئمة والفحول

وأولاد الصدور» (السكي، ج ٣، ص ٢٥٥)

وفي نفس الوقت كان يتولى الخطبة في جامع أقامه أبو علي الميمني، وقد كسر

سره في الجامع الميمني عند وفاته حرباً عليه. ويجلس يوم الجمعة للتذكير والوعظ. وعين مشرفاً على الأوقاف، وتقلد زعامة الشافعية، وصار إليه المرجع في الفتوى.

واستمر أبو المعالي في هذه المكينة الرفيعة حتى توفي في الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر من سنة ٤٧٨ هـ / ١٠٨٥ م

مؤلفاته

١. نهاية المطلب في دراية المذهب. وهو أهم كتبه في الفقه، ويعد من أمهات كتب الفقه الشافعي.

٢. الورقات، في أصول الفقه، وهو واسع الانتشار وطبع ضمن «مجموع ستون أصولية لأشهر مشاهير علماء المذاهب الأربعة»، دمشق بدون تاريخ، وكذلك طبع على هامش «شرح تنقيح الفصول في الأصول» لأحمد بن إدريس القرافي، القاهرة سنة ١٢٠٦ هـ

٣. معيذ الخلق في بيان الأحق وفيه يبين أن آراء الشافعي الفهمية أرحح من آراء سائر أصحاب المذاهب.

٤. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد

٥. لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة.

٦. رسالة في إثبات الاستواء والموقية

٧. خطبة وعظية.

٨ قصيدة يحاطب بها ابنه ويعظه فيها، وتسبب عادة إلى إسماعيل بن أبي بكر بن المقرئ المتوفي ٨٣٧ هـ / ١٤٣٣ م.

٩. غياث الأمم في التياث الظلم.

١٠. مختصر في أصول الدين

١١. شفاء العليل في بيان ما وقع في التوراة والانجيل من التبديل . منه

مخطوط في آيا صوفيا، ويسبب إلى الغرالي، ولكن ورد صراحة في

مخطوط آيا صوفيا أنه لإمام

١٢. الحرميين.

١٣. العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية. نشره الشيخ زاهد الكوثري

بالقاهرة سنة ١٩٤٨، مطبعة الأموار مع مقدمة جيدة.

١٤. الدرر المضية في ما وقع فيه الاختلاف بين الشافعية والحنفية

١٥. غياث الإمام. وهو رسم غياث الدين نظام الملك، ولهذا يسمى

أيضاً: الغياثي.

١٦. كتاب الفروق.

١٧. رسالة في التقليد والاجتهاد.

١٨. رسالة في الفقه

١٩. الشامل في أصول الدين.

٢٠. الكافية في الجدل

منهجه

مذهب الجويني في التوحيد ينبغي أن يتلخص أولاً في كتاب «الشامل»

حتى الباب الذي بقي لنامه وهو كتاب العلل. وما يتلو ذلك من موضوعات يشمل عليها القسم المفقود من الكتاب فيمكن الاستعانة في بيانها بما أورده مختصراً في كتاب «الإرشاد» و«لمع الأدلة» و«العقيدة النظامية».

ويلاحظ أن هذه الكتب الثلاثة خيرة فيها عرض لأرائه وآراء الأشاعرة دون أدلها ودون الردود على أقوال الخصوم. وهذا يجعلها تقريرية مجردة خالية من الحجج العقلي الدقيق، الذي هو من أخصر حصائص علم الكلام. ومراء يتجنى عنها ويفرأ في كتاب «الشامل»

ويستشهد الجويني في عرضه لمذهب الأشاعرة - وهو مذهبه - بثلاثة على وجه التخصيص هم:

- أبو الحسن الأشعري المتوفى سنة ٣٢٤، ويشير إليه عادة بقوله شيخنا
- أبو بكر الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣، وكثيراً ما يشير إليه بقوله: القاضي.
- أبو إسحق الأسفراييني المتوفى سنة ٤١٣ هـ ويشير إليه مراراً بقوله الأستاذ.

طريقة عرض الجويني لمسائل علم الكلام

وإذا فحصنا عن طريقة عرض مسائل علم الكلام كما تتحل في «الشامل» و«الإرشاد» لوجدنا أنها هي الطريقة التي استقرت في كتب الباقلاني من الأشاعرة، والقاضي عبد الحبار من المعتزلة، وصارت الخطة العامة لدى المتكلمين، وتعني:

١. البدء بالكلام على النظر والعلم وطرقه.

٢. يتلو ذلك البحث في الجوهر والاعراض

٣. اثبات حدوث العالم عن صانع.

٤. الرد على مذاهب المخالفين في إثبات الصانع، وهم: الدهرية،
الملاسعة، الشوية، المدجوس. وقد يسمى الملاسعة باسم: الطائعين
لقولهم بقدوم الطوائع الأربع.

٥. الرد على المصري واليهود والبراهمة

٦. صفات الله.

٧. باب الأحوال والرد على منكريها.

٨. معاني أسماء الله.

٩. جواز رؤية الله.

١٠. خلق الأفعال.

١١. التعديل والتحوير.

١٢. الإصلاح والأصلح

١٣. إثبات النبوات.

١٤. نبوة محمد

١٥. السمعيات.

١٦. الآجال.

١٧. الرزق.

١٨. الأسعار.

١٩. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٢٠. الثواب والعقاب وإحاطة الأعمال

٢١. الأسماء والأحكام.

٢٢. التوبة.

٢٣. الإمامة.

وهي الخطة بعينها لدى الباقلاني ثم أبي منصور عبد القاهر البغدادي، وهكذا استقت منذ الربع الأخير من القرن الرابع الهجري عن أنها تمثل رؤوس المسائل في كل بحث شامل في علم الكلام.

يبدو لنا الجويني - بوجه عام - حائياً من الأصالة، وأنه اعتمد على أسلافه من كبار الأشاعرة في الدفاع عن آراء الأشاعرة، وخصوصاً على الباقلاني والأشعري وأبي اسحق الاسمرايني عن الترتيب في الأهمية. صحيح أن كتابه الرئيسي، وهو «الشامل» لم يصلنا منه إلا ثلثه، ولكنه كف في الحكم على مدى أصالته بالنسبة إلى أسلافه. وهو نفسه يعترف بأنه لم يأت فيه بحديد، إلا في الدرر، أما كتاب «الإرشاد» فمختصر بسيط خالٍ من الحجاج الكلامي الدقيق، وما هو إلا متن بسيط سهل للمبتدئين.

أعلام المعتزلة

لأعلام المعتزلة ومفكرهم الكبار افكار صغيرة عن أفكار معاصريهم، لأن الاعتزال كان مدرسة فلسفة ذات طابع ديني تأملي قامت على قواعد خاصة فكرية تعارضت مع تزمّت أهل البصر، خصوصاً، اعتقادهم المطلق على العقل ومحاولتهم دمجهم مع الإيمان المغلق^(١)

١- الحسن البصري

أول من بحث في فلسفة الدين وشرعت بتدريسها هي مدرسة الحسن البصري «وعندما ظهرت المعتزلة اصححت فلسفة الدين من المباحث التي تناوّلها بالبحث كثير من العلماء»^(٢).

«طلقت الحركة الاعتزالية من مجلسه في مسجد البصرة، ولكن لم يجعل من الحسن معتزلياً، بل كان «قدرياً» بقوله بحرية الإنسان في احتساب أفعاله، يفعل ما يريد أن يفعل، إن كان حيراً له الثواب، وإن كان شراً له العقاب

اختلف مع المعتزلة بمسألة مرتكب الكبيرة، كما لم يوافقهم في الخروج على الإمام الظالم بالسيف كان أستاذهم ومرشدهم ولكن لم يكن من فرقهم أي، معتزلياً.

(١) - سليمان علم الدين، ذكرى مروان، ص ٢٨٢، بيروت ١٩٩٨.

(٢) - عبد الرزاق أحمد أسعد، المدخل إلى دراسة الأدب والمذاهب، ص ١٩٠، بيروت

ولد الحسن البصري عام ٣١ هـ في المدينة، وأبوه يَسَار مولى ريد بن ثابت صاحب الرسول وكاتب الوحي، وأمه «خيرة» مولاة «أم سلمة» زوجة محمد^(١)، والحسن كان من الموالى في ظل الدولة الأموية وعصبيتها العربية، حيث لم يكن للموالى شأن يذكر، وعاصر أحداثاً بليغة من تزيح الدولة الماشقة من فئة عثمان، إلى اسيلاء الأمويين على الخلافة وجعلها ملكاً وراثياً، كما شاهد عصف وقسوة لاولاة، ريد بن أبيه والحجاج بن يوسف الثقفي كان الحسن شديد الخوف والحزن، حتى قيل «إذا شاهده بشاهد رجلاً كأنه راجع من دفن أعر أصحابه».

ينحدر الحسن البصري من «دست ميسان» من جنوب العراق، وقد سبي والده «يسار» وأمه «خيرة»، عندما فتح تلك المنطقة المغيرة بن شعبه، يوم كان والياً على البصرة^(٢).

يقول أحمد أمين «والحق أن الحسن البصري كان قاصداً من نوع آخر، فلم يكن ينحو منحى الدين يعتمدون على «فسر اثيليات» والبصريات، إنما كان يهتم على الأكبر بالآخر، ويخرج العظة من واقع حواء من حوادث، فقد كان يجلس في آخر المسجد بالبصرة وحوله الناس يسألونه في الفقه وفي حوادث الفتن التي كانت في عهده، ويحدثهم بها صبح عده من حديث، ونقص عليهم فيعظمهم ويذكرهم، فمما أثر من قصصه قوله: يا ابن آدم لا ترضي أحداً بسخط الله، ولا تطيعن أحداً في معصية الله ولا تحمدن

(١) - أم سلمة واسمها هند بنت حذيفة بن الهميرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم. كانت زوجة أبو سلمة بن عبد الأسد مخزومي وأمه «برة» بنت عبد المطلب، شقيقه «صفية» زوجة الربيع بن العوام، قتل أبو سلمة يوم أحد، وتزوجها محمد بعد أربعة أشهر من موت زوجها قبل عندما ضرب حمزة عثمان الصحابي عمار بن ياسر، أنت عثمان، وهو في جمع من الناس، فأنته بكلام قاس، توصلت عام ٥٩ هـ ودعت في المقع

(٢) رشيد الختوي، معتزلة البصرة وبعثاد، ص ٢٦، لندن ١٩٩٧

أحداً على فصل الله، ولا تلوم من أحداً فيها لم يؤت الله. إن الله خلق الخلق فمضوا على ما خلقهم عليه، فمن كان يظن أنه مردود بحرصه في رزقه فليردد بحرصه في عمره، أو يعر لونه أو يرد في أركانه أو بته.

كان لأحسن البصري يوافق الخوارج في رأيهم بأن علياً أخطأ في التحكيم، ولكن لا يعشق مذهبهم، وكان إذا جلس، فممكن في مجلسه، ذكر عثمان فترحم عليه ثلاثاً ولعن قتلته ثلاثاً ويقول لو لم نلعنهم للعنا ثم يذكر علياً فيقول لم يزل أمير المؤمنين علي، رحمه الله، يتصرف بالبصر وبعدة الظفر حتى حكهم، فلم يحكم.

والحق معي؟ ألا تمضي قدماً، لا أد لك، وأنت على الحق^(١).

يقول فروج أدرك الحسن البصري في الحجاز والعراق جماعة من الصحابة وشهد أحداثاً كثيرة كمقتل عثمان وحرقي الحمل وصفين ومقتل الإمام علي وثوره الخوارج وانتقال الخلافة إلى الأمويين ثم شهد تمة الأحداث الكبرى كمأساة الحسين في كربلاء وانتقال الخلافة من الفرع السعيفي إلى الفرع المرواني كذلك عرف الحسن البصري مصداق المنجبر الذين كانوا يقولون بالرأي^(٢) ليس حسن البصري آراء خاصة مخالفة لآراء أهل السنة والجماعة، ولم يكن موقفه فاصلاً في تاريخ علم الكلام، وبسبب ذلك قيل عنه مرة أنه سني، ومرة أنه معتزلي ومرة أنه صوفي، ومرة أنه يميل إلى آل البيت، خصوصاً عند معارضته للأمويين.

كان الحسن البصري يرى أن الذي أفسد أمر هذه الأمة اثنان: عمرو بن العاص، يوم أشار على معاوية برفع المصاحف، والمغيرة بن شعبة حين أشار

(١) - لجزر الإسلام، ص ١٦١ - ١٦٢، بيروت ١٩٦٩.

(٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مجلد ١، ص ١٣٦.

(٣) عمر فروج، تاريخ الفكر العربي، ص ٢١٦، بيروت ١٩٧٢ بتصرف.

على معاوية بالبيعة ليريد، ولولا ذلك لكانت شورى إلى يوم القيامة^(١) وكان يدين معاوية عندما يقول: أربح خصال في معاوية لو لم تكن فيه إلا واحدة لكانت موبقة انتزاؤه هذه الأمة بالسيف حتى أخذ الأمر من غير مشورة، وعيهم بقايا الصحابة ودور المضيئة، واستخلافه بعده ابنه، وادعاؤه رياده، وقتله حجراً وأصحاب حجر، فإي ويل له من حجر وأصحاب حجر^(٢)

ومن أقوال الحسن البصري في الأمويين: وما استأثروا به من الترف حتى التهمة فيقول: إن قوماً عدوا في المطارف (اثواب من الحرير) العتاق، والعائم الرقاق، يطلعون الإمارات، ويصنعون الإمامات، يتعرضون للدلاء وهم منه في عافية، حتى إذا أحافوا من فوقهم من أهل العفة، وظلموا من تحتهم من أهل الدمة، أهرلوا دينهم، وأسموا براذنيهم (الدابة والحصار) ووسعوا دورهم، وصيقوا قبورهم، ألم ترهم قد جددوا الثياب وأحلفوا الدين؟ يا (حيمق، أين دينك؟ أين حارك؟ أين مسكينك؟ أين ما أوصاك الله، عز وجل، به؟^(٣))

ويقول الحسن للعقبة وكيع بن أبي الأسود الذي كان يميل لمعاوية، عندما سأل: يا أبا سعيد ما تقول في دم الراعيث يصيب الثوب، أصلي فيه؟ يا عجباً ممن يلع في دم المسلمين كأنه كلب، ثم يسأل عن دم الراعيث^(٤).

حارب أبو أمية الحسن البصري فمعه عطاءه حتى أعاده إليه عمر بن عبد العزيز، وطاردوه حتى احتفى عن أهله ومنزله، وعندما ماتت أمته، وهو متوار لم يستطع أن يحضر الصلاة عليها، فطلب من محمد بن سيرين أن يصلي عليها^(٥)

(١) - السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٧٩

(٢) - النظريات السياسية الإسلامية، ص ٦٨

(٣) - أمالي المرتضى، قسم ١، ص ١٥٤ بتصرف.

(٤) - الخافظ، الحيوان، مجلد ١، ص ٢٢٥.

(٥) - طبقات ابن سعد، مجلد ٥، ص ٢٥٦.

كان الحسن البصري يقول إن ملوك بني أمية لا خير منهم في الحياة أو الممات وأهم مفلسون يوم القيامة من الحسبات، فأجاب رجلاً سأله: يا أبا سعيد، أخذ عطائي؟ أم أدعه حتى آخذه من حسباتهم يوم القيامة؟^(١) قم ويحك! حذ عطائك فأد القوم مفاليس من احسبات يوم القيامة^(٢)

وعند زيارة الحسن لقصر الحجاج في واسط قال لقد نظرنا يا أحيث الأحشين وأفسق العاسقين، فأما أهل السماء فمقتوك، وأما أهل الأرض فغروك، وأبى الله تعالى للميثاق الذي أحده على أهل العلم لييه لئس ولا يكتعنونه^(٣).

قدم عمر بن ميرة والياً على العراق، من قبل يزيد بن عبد الملك، استدعى الشعبي والحسن البصري وقل لهما: إن يزيد بن عبد الملك أحد الله ميثاقه، وانتجبه لخلافته، وقد أحد بواصيب، وأعطيته عهدنا وموآثيقنا وصفقة أدبنا، فوجب علينا السمع والطاعة، وأنه بعثني إلى عراقكم، غير سائل إيه، إلا أنه لا يزال يبعث إليا في القوم نقتنهم، وفي الصياع نقصها، أو في المورثها مها، وترايه من ذلك ما ولاء الله! فما تريان؟

أجاب الشعبي جواباً فيه بعض اللين، أما الحسن فإنه قال: يا عمر، إني أمهاك عن الله أن تعرض له، فإن الله مانعك من يزيد، ولا يمنعك يزيد من الله، إنه يوشك أن ينزل إليك مدث من السماء، فسينزلك من مريرك، ويخرجك من سعة قصره إلى صيق قبرك، ثم لا يوسعك عليك إلا عملك إن هذا السلطان إنما جعل ناصر الدين الله، فلا تركوا دين الله وعبد الله سلطان الله، تذلواهم به، وأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، جل وعز^(٤)

(١) - أمالي المرتضى، ص ١٥٩.

(٢) - المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(٣) - أمالي المرتضى، المصدر نفسه، ص ١٥٨.

عندما خرج عبد الرحمن بن الأشعث عام ٨٥ هـ على عبد الملك بن مروان كان في صفوفه العديد من المعتزلة، ولكن الحسن البصري سبى الناس عن الخروج مع ابن الأشعث، وقال أرى أن لا تقاتلوه فإنها إن تكن عقوبة من الله، فما أنتم براذي عقوبة الله بأسيا فكم، وإن يكن بلاء فاصبروا حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين. كذلك سبى عن الخروج في ثورة يزيد بن المهلب ضد الأمويين.

سأل الحسن البصري رجلاً ما تقول في القتر؟ مثل يزيد بن المهلب قوا بن الأشعث؟ فقال: لا نكر مع هؤلاء ولا مع هؤلاء. فقال رجل من أهل الشام: ولا مع أمير المؤمنين يا أبا سعيد؟ فعصب الحسن وقال: نعم ولا مع أمير المؤمنين^(١).

ثم كانت رسالة الحسن البصري إلى الخليفة عبد الملك بن مروان يقول ابن المرتضى: «إن الحجاج بن يوسف الثقفي كتب إلى الحسن البصري بلغا عنك في انقذر شيء فكتب إلياً بقولك^(٢)». الواقع أن رسالة الحجاج بن يزيد انتهى كما يلي: «ثم أكر أمير المؤمنين هذا أقول من قرائك، فكتب إلى أمير المؤمنين بعدهك، والذي به تأخذ. أعز أحد من أصحاب رسول الله؟ أم عن رأي رأيت؟ أم عن أمر يعرف تصديقه في القرآن؟ فإن لم سمع في هذا الكلام محادلاً ولا باطقاً فليكن، فحصل لأمير المؤمنين رأيك في ذلك وأوصحه».

كان جواب الحسن البصري مسهباً ولكنه يؤكد «أن كل شيء لقضاء الله وقدره إلا المعاصي» وبذلك أشار إلى معاصي الحكام الأمويين لسفكهم دماء المسلمين واغتصاب أموالهم.

(١) - طبقات ابن سعد، جلد ٧، ص ١١٨.

(٢) - طبقات المعتزلة، ص ١٩.

كان هدف الخليفة عبد الملك بن مروان، أن ينتزع من الحسن البصري، وهو شخصية دينية وعلمية، نافذة الرأي في أوساط المفكرين والعلماء في البصرة، وكبر معلمي المذهب القدرية، فتوى علمية دينية إسلامية تكون شجياً للقدرية، التي كان يتشدد الأمويون في محاربتها، ويتخذ منها سلاحاً دينياً يضرب به مذهب القدرية^(١).

اعتمد الخليفة عبد الملك بن مروان على عقدة الخوف عند الحسن البصري من اصطهاد اللطية له، إذا صرح برأيه إلى جانب القدرية، وهو يعرف ما فعل الأمويون بعمر و المقصور ومعد الجهين وغيلان الدمشقي وغيرهم، ولهذا كان يأمل الخليفة عبد الملك بن مروان أن تكون الفتوى كما يشتهي فيستعملها سلاحاً ضد القدرية^(٢).

من المفيد أن يذكر الحملة التي بصممتها رسالة الحسن البصري التي تؤكد القدرية: فمكرنا أمير المؤمنين في قول الله تعالى: «فمن شاء أن يتقدم أو يتأخر، كل نفس بما كسبت رهيبه»^(٣) وذلك أن الله تعالى جعل فيهم من الإقارة ما يشاءون به، ولا أحروا، وإلا لهم إلهة أخرى، يعملون، وإيلوا أختيارهم. فلو كان الأمر كما يذهب إليه المخطئون، لما كان إلههم أن يتقدموا ولا يتأخروا، ولما كان لتقدم أجر في عمل، ولا على متأخر لوم فيما لم يعمل، لأن برعمهم ليس منهم ولا إلههم، ولكنه من عمل ربهم

قال حميد الطويل توفي الحسن عشية الخميس، وأصبحت يوم الجمعة، فخرج من أمره، وحمله بعد صلاة الجمعة ودفعه، فتبع الناس كلهم حمارته واشتعلوا به فلم تهم صلاة العصر بالجامع ولا أعلم أنها تركت منا كان

(١) - سليمان علم الدين، ذكر يامروان، ص ٢٧١، بيروت ١٩٩٨

(٢) - المصدر نفسه، ص ٢٧١.

(٣) - سورة المائدة الآية ٣٨.

الإسلام إلا يومئذ، لأهم تنعوا كلهم الجسارة حتى لم يبق بالمسجد من يصلي العصر^(١).

٢- واصل بن عطاء

صاحب الفرقة «الواصلية» واضع عقيدته الأصول الخمسة، ومؤسس مذهب الاعتزال الذي شغل مساحة كبيرة في الفكر الإسلامي وذلك بمحاولة دمج الدين مع العمل، وقوله «إن العمل المطلق هو قل الإيمان المعلوم»، فكانت مقولة المعرلة الشهيرة، «نرفض الإيمان طريقاً إلى الدين إذا لم يقبله العقل».

كان واصل عالماً مجتهداً، فصيح الكلام، حريّ القول، انتشرت أعماله في بلاد الشام والعراق وفارس حتى شمال إفريقيا، وكانت أقواله حجة في الاعتزال ولم يعرف الناس ولا المحالين الفقهية مثل المذاهبات الفكرية التي خاضها واصل بن عطاء، خصوصاً مع الثنوية، التي توجها بكتبه «ألف مسألة في الرد على المانوية».

لقب بالعرّال، لأنه كان يلزم أبا عبد الله مولى قطن الهلالي العرّال في سوق العزاليين ليعرف المتعمعات من الساء فيجعل صدقته لهم^(٢).

ولد واصل بن عطاء عام ٨١ هـ في المدسة، وتوفي في البصرة عام ١٣١ هـ وكان مولى لبني «صبة» الميلة التي انتملت، بعد الإسلام، من نجد إلى العراق، وسكنت الحريرة الفراتية^(٣)، ولكن معظم المؤرخين يقولون إنه

(١) - ابن حلكان، وفيات الأعيان، ص ٧٢.

(٢) - ابن المرتضى، طقات المعتزلة، ص ٢٩.

(٣) - رشيد الخيون، معتزلة البصرة وبعداد، ص ٦٦، لندن ١٩٩٧.

كان مولى لسي محروم^(١)، العائلة الأولى في قريش، وكان لهم القيادة واحتراب في الحاهلية ومنهم القائد الكبير خالد بن الوليد والشاعر عمر بن أبي ربيعة. وفي المصرية التحق واصل بحلقة احسن المصري وتزوج أخت رفيقه عمرو بن عبيد.

يقول ابن حلكان عن واصل: قال أبو العباس في حقه في كتاب «الكامل». كن واصل بن عطاء أحد الأماجيب، وذلك أنه كان ألشغ قبح اللشعة في الراء، فكان يخلص كلامه من الراء ولا يملط لذلك، لاقتداره على الكلام وسهولة الفاظه^(٢). يقول الشاعر المعتزلي أبو الطروق الصبي في اجتنابه الراء:

عليه بإبدال الحروف وقامع لكل خطيب يغلب الحق باطله
وقال آخر:

ويجعل البر قمحاً في تصرفه وخالف الراء حتى احتال للشعر
ولم يطق مطراً، والقول يعجله فعاذ بالغيث اشفاقاً على المطر
ويقول الشاعر أبو محمد الحارثي في قصيدة يمدح بها الصاحب بن عباد:
نعم تجنب لا يوم العطاء تجنب ابن العطاء لفظة الراء
وقال شاعر آخر في إنسان ألشغ:

أعد لشعة لو أن واصلًا حاصر يسمعها ما أسقط الراء واصل

ودكر واصل بشار بن برد، الذي كان من المتكلمين الأوائل وعلى صلة بحيمة بواصل، ويقول صاحب الأغان: «كان بشار صديقاً لأبي حذيفة

(١) ابن خنكاز، ومات الأعداء، مجلد ٦، ص ٧، بيروت

(٢) - المصدر نفسه، مجلد ٦، ص ٧

واصل بن عطاء، قبل أن يدين بالرجعة ويكفر الأئمة^(١) فكفره واصل
وانتمه بالإحاد. يقول واصل: أما هذا الأعمى الملحد، أما لهذا المشغب،
المكثى بأبي معاد من يقتله، أما والله لو لا العيلة سجية من سحايدي العالية
لدست إليه من يبع بطه في جوف مرله، أو في جفلة، ثم كان لا يتولى
ذلك إلا عقيلي أو سدوسي^(٢). تحجب واصل حرف الراء في مقاله فلم يقل
شار بل قال أب معاد، ولم يقل الغدر، بل قال النيلة^(٣)

كان واصل بن عطاء طويل الرقة حتى قال فيه عمرو بن عبيد يشك في
قدراته الفكرية «لا يصلح هذا ما دامت له هذه الرقة»^(٤) وبجراً لعل هاتك
طول الرقية وقلة الكلام^(٥).

وقال بشار بن برد في طول رقة واصل:

مالي أشابع غزالاً له عنق كنتنق الدو وإن ولي وأن مثلاً

عنق الزرافة، ما بالي وبالكم تكفرون رحالاً كفروا رحالاً^(٦)

واصل بن عطاء هو الذي مجادل مع الحسن البصري وقال إن صاحب
الكبيرة ليس بكافر كما تقول غلاة الخوارج، وليس بمؤمن كما تقول المرجئة،
ولكن في منزلة بين المنزلتين، أي فاسق^(٧) وكان هذا الحدل سب انفصال
واصل عن حلقة الحسن البصري في مسجد البصرة وأخذ له حلقة، فقال

(١) الأحادي، مجلد ٣، ص ٢٤.

(٢) عقيلي وسدوسي بالنسبة لشار من موالاة آل العقيلي وإقامته عند أن اسدوسي

(٣) - رشيد الخيون، معتزلة البصرة وبغداد، ص ٧٠

(٤) - ابن حنكان، وفيت لأعين، مجلد ٦، ص ٧

(٥) - رشيد الخيون، معتزلة لبصرة وبغداد، ص ٦٧

(٦) - التنقي ويقال له انظلم وهو ذكر المعام، والدو الملاة الواسعة

(٧) - المنزلتان هما الكفر والإيمان، ولما سق هو الذي يعصي أوامر الله

الحسن البصري «لقد اعتزل عنا واصل» فكان هذا القول، عند بعض المؤرخين، أساس تسمية المعتزلة^(١).

يقول القاضي عبد الجبار: بعد كان واصل بن عطاء، كما شهد رفيقه عمرو بن عبيد - ليس أحد أعرف بكلام غالبية الشيعة ومارقة الخوارج وكلام الربادقة والذهرية والمرجئة والرد عليهم منه، وكان واصل إذا جته الدليل، صنف قدميه يصبي ولوح ودواة موضوعان بجانبه، فإذا مرت به آية فيها حجة على مخالف، جلس فكتبها ثم عاد إلى صلاته^(٢).

يقول الشهرستاني. يقول واصل بن عطاء في أصحاب موقعة الجمل و صفين، بعد أن جعل أحد الفريقين محطاً كالمتلاعنين. «وأقل درجات الفريقين أنه لا تقبل شهادتهما، كما لا تقبل شهادة المتلاعنين» ثم يقول: «لو شهدت عندي عائشة وعلي وطلحة، على باقة بقل لم أحكم بشهادتهم»^(٣).

قال واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد مفسراً مسألة لامنزلة بين لامزلتين: أليس نجد أهل العرق، على اختلافهم، يسمون صاحب الكيرة فاسقاً ويختلفون فيما عداه من أسماؤه. فالخوارج يسميه كافراً وفاسقاً والمرجئة تسميه مؤمناً وفاسقاً، والشيعة تسميه كافراً نعمة فاسقاً، والحسن البصري يسميه منافقاً وفاسقاً فأجمعوا على تسميته بالفسق فنأخذ بالتمق عليه، ولا نسميه بالمختلف فيه، فهو أشبه بأهل الدين. فقال عمرو: ما بيني وبين الحق عداوة، والقول قولك وأشهد من حصر أقي باراً ما كنت عليه من المذهب^(٤).

(١) - سليمان علم الدين، تذكر بامروان، ص ٢٨٣، بيروت، ١٩٩٨.

(٢) - طبقات المعتزلة، ص ٢٣٤، تونس ١٩٧٤.

(٣) - الملل والنحل، مجلد ١، ص ٤٩، ميران الاعتدال، مجلد ٤، ص ٣٢٩.

(٤) - المرتضى، انصرر والصبر، مجلد ١، ص ١٦٧، القاهرة.

يقول الشهرستاني إن مذهب واصل بن عطاء يقوم على القول بنفي الصفات عن الله تعالى من العلم والإرادة والقدرة والحياة، وكان يقول: من أثبت معنى وصفة قديمة، فقد أثبت وجود إلهين أزليين، ثم الحكم باسمها صفتان داتيان هما اعتباران للذات القديمة^(١)

وأما في القضاء والقدر فيقول واصل بن عطاء. إن الباري تعالى حكيم عادل لا يحور أن يصف إله شر وطم، ولا يحور أن يريد من العبد خلاف ما يأمر ويحكم عليهم شيء ثم يحاريهم عليه. فالعبد هو الماعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية، وهو المجازي على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك كله. وقال: ويستحيل أن يحاطب العبد بأفعل وهو لا يمكنه أن يفعل وهو يحس من نفسه الاقتدار والمعل

وضع واصل بن عطاء مقدماته الأولى في مسألة نفي الصفات عن الله برؤيته الاعتزالية، فنفي صفات العلم والقدرة والإرادة والحياة، وكان يعتقد أن إثبات هذه الصفات يؤدي إلى تعدد القدماء ومثل هذه التعدد باطل، لأنه لا قديم إلا الله^(٢)

ذكر ابن لامر تضي أن واصل بن عطاء قال لعمر بن عبيد. ألسنت تزعم أن الماسق يعرف الله تعالى، وإني حرجت المعرفة من قلبه عند قذفه؟ وإن قلت لم يزل يعرف الله، فما حجتك وأنت لم تسمه منافقاً قبل القذف؟ وإن رعمت أن المعرفة حرجت من قلبه عند قذفه، قلنا لك، فلم لا أدخلها في القلب بتركه القذف كما أخرحها بالقذف؟ وقال له. أليس الناس يعرفون الله بالأدلة، ويجهلون به بدحول الشهة؟ بأي شبهة دخلت على الماذف؟ فرأي

(١) - الملل والنحل، مجلد ١، ص ٥٧.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، مجلد ١، ص ٤٦

عمرو لروم هذا الكلام فقال ليس بيبي وبين الحق عداوة!^(١)

أرسل واصل بن عطاء الدعاة إلى خارج العراق لنشر مذهب الاعتزال، فأرسل عبدالله بن الحارث إلى المغرب الذي مرل في مكان يعرف بابيضاء، وإلى اليمن القاسم بن الصعدي، وإلى الحريرة أيوب بن الأوثر، وإلى حراسان حمص بن سالم، وإلى الكوفة المحسن بن ذكوان وإلى أرمينيا عثمان الطويل. وقد نجح هؤلاء في نشر الاعتزال وإسناد الحركات المناهضة للسلطات الأموية والعباسية^(٢).

وفي اجتماع واصل بن عطاء مع الإمام الكبير جعفر الصادق في مرل إبراهيم بن يحيى في المدينة، لأخذ السعة لزبد بن علي زين العابدين، عند قول جعفر الصادق «إبك يا واصل أتيت بأمر يفرق الكلمة وتطعن به على الأئمة» فقال واصل «إبك يا جعفر واي الهمة، شعلت هم الدنيا وأصبحت مكلفاً» مما يدل على علو مقامه حتى يوجه هذا الكلام إلى أكبر سلطة دينية في الشيعة.

قبل أن سهي هذه الدراسة عن واصل بن عطاء، لا بد من أن نذكر ما قيل في أنه أخذ علم الكلام عن أبي عاظم عبدالله، وأخذه هذا عن أبيه محمد بن الحنفية الذي أخذه عن والده علي بن أبي طالب ويروي: «سئل أبو هاشم عن صلح علم أبيه محمد بن الحنفية فأجاب: «إذا أردتم معرفة ذلك فانظروا إلى أثره في واصل بن عطاء»^(٣) يجب أن نذكر أن أبا هاشم لم يكن لامصدر الوحيد الذي أخذ عنه واصل بن عطاء علم الكلام وعلوم الدين، إذ إن واصل التقى في البصرة مع عبد الجهمي، وجهم بن صفوان، ويجب أن لا ننسى

(١) - المية والأمل، ص ٣٦ - ٣٧.

(٢) رشيد الخياط، معتزلة البصرة وبعدها، ص ٧٢ تصرف

(٣) المية والأمل، ص ١١.

أنه كان تلميذاً للحسن البصري و تثقف على يده.

كُتِبَ ورسائل واصل بن عطاء:

- المنزلة بين المنزلتين
- الخطب في التوحيد والعدل
- السبيل إلى معرفة الحق
- طبقات أهل العلم والجهل
- كتاب التوبة
- معاني القرآن
- في الدعوة
- أصناف المعتزلة

٣- عمرو بن عبيد

أبو عثمان عمرو بن عبيد بن ثابت، مولى بني عقيل ثم آل عرادة بن مروع بن مالك. كان حده ناب من سبي كبل في جبال السد، كان أبوه يحلف أصحاب

الشرط بالبصرة^(١).

ولد عمرو بن عبيد عام ٨٠ هـ يف البصرة، وتوفي عام ١٤٤ هـ وهو شقيق أم يوسف روجة واصل بن عطاء.

كان عمرو بن عبيد من أعلم الناس بأمر الدين ومن رواة الحديث، اشتهر

(١) ابن حنكان، وفيات لأعيان، مجلد ٣، ص ٤٦٠، بيروت ١٩٧٠.

بالزهد والتقشف ولاورع قال عنه الحسن البصري رداً على سائل «لقد سألت عن رجل كان لا ملائكة أدينه، وكان الأنبياء ربه، إن قام بأمر قعد به، وإن قعد بأمر قام به، وإن أمر بشيء كان ألزم الناس له، وإن سعى عن شيء كان أترك الناس له، ما رأيت ظاهراً أشبه ببطن منه، ولا باطناً أشبه بظاهر منه»^(١)

يقول رشيد الختوني يوتبط اسم عمرو بن عبيد بمرحلة التأسيس بمعنى واصل بن عطاء، فكلاهما شهد تلك الفترة، وكان إلى جوار الحسن البصري ثم اعتزلاً عنه. لكن ثقل واصل الفكري والسياسي ومبادرته إلى تأسيس المذهب، جعلت اس عبيد يحتل المكانة الثانية، ويعد من التلاميذ الأوائل^(٢).

كان عمرو يرد على من يلجأ إلى النصوص في عثبات القدرة بقوله: لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذيبته، ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما أحبته، ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبلته، ولو سمعت رسول الله يقول لرددته، ولو سمعت الله تعالى يقول هذا لقلت له ليس على هذا أحاديث^(٣)

قال الساجي: «صلى عمرو بن عبيد أربعين عاماً صلاة الفجر بوصوء المعرب وحج أربعين مرة حجة ماشياً» كان عمرو يقول بالقدر ويكر صفات الله، ويقول ذلك هو التوحيد^(٤).

يقول علي الشابي: «وقد كان المعتزلة يأملون من الخلفاء العباسيين حياً بعد إسقاطهم لسي أمة المقتضين الحائرين على رأيهم، لذلك فقد كانوا يتصلون

(١) - المصدر نفسه، ص ١٣٠

(٢) - معتزلة البصرة، وبعدها، ص ٨٣.

(٣) - تاريخ بغداد، مجلد ١٢، ص ١٧٠.

(٤) - تذكر يا مروان، ص ٢٨٤.

بهم ويترددون عليهم ويسدّون إليهم النصحية، ويستميلوهم إليهم، من ذلك أن عمرو بن عبيد كان يكرر الرياسة لأبي جعفر المنصور الذي كان صديقاً له قبل توليه الخلافة، وكان يعظه ويصّره بأخطائه ومن مواعظه له قوله: «إن هذا الأمر الذي أصبح في يدك لو بقي في يد غيرك ممن كان قبلك لم يصل إليك، فأحذرك ليلة تمحض بيوم لا ليلة بعده»^(١). ومن أقواله يبيّن أبا جعفر إلى جور عمّاله وفسادهم: «اتق الله فإن من وراء بابك يرانا تأجج من الجور ما يعمل فيها بكتاب الله، ولا بسنة رسول الله» فقال أبو جعفر يا أبا عثمان، إنّا لكتبنا إليهم في الطوامير نأمرهم بالعمل بالكتاب والسنة، فإن لم يفعلوا فما عسى أن يفعل؟ فقال له: مثل أذن العارة يمزيك من الطوامير، الله تكتب إليهم حاجة لنفسك فيمذوها، وتكتب إليهم في حاجة الله فلا ينفذوها^(٢). أنك والله لم لم ترص من عمالك، إلا بالعدل إذا لتقرب إليك به من لانية له فيه^(٣) أمر المنصور لعمرو بعشرة آلاف درهم رفضها عمرو.

كان عمرو بن عبيد يقول عن أمراء الدولة الأموية عصبه من اللصوص يسرقون حقوق الناس علانية وجهرًا قيل إنه مرّ يوماً بجماعة يتجمهرون على شيء فسأل: ما هذا؟ فقالوا له: إنه سارق يقطعون يده، فقال: لا إله إلا الله، سارق السر يقطعه سارق العلانية^(٤).

يقول البلاذري توحه المنصور عام ١٤٢ هـ إلى البصرة فولى عمر بن حفص السند، ودعا بعمرو بن عبيد مولى بني ثميم فوصله، فلم يصل، فقال له: يدغني أن محمد بن عبد الله بن حسن (البفس الركبة) كتب إليك بدعوك إلى طاعته فأجبت، فقال: يا أمير المؤمنين، والله لو قبلتني الأمة اختيار إمام

(١) - وفيات الأعيان، م ٣، ص ٤٦١.

(٢) - الأمالي، م ١، ص ١٧٤، علي الشاهي، المعتزلة بين الفكر والعمل، ص ٦٣، نوس، ١٩٧٩.

(٣) ابن خنينة، عيون الأحرار، م ١، ص ٥٦، القاهرة، ١٩٧٣.

ها ما وجدته، فكيف أجيب محمداً وأبيعه، لقد كتب إلي فما أجبتة، فقال صدقت يا أبا عثمان وبررت^(١).

دخل عمرو بن عبيد على المنصور بالكوفة فقال له المنصور: كيف كنت بعدي أبا عثمان؟ فقال: يا أمير المؤمنين أحمد الله وأدم عملي فقال له عطني يا أبا عثمان فقال عمرو إن الله أعطاك الدنيا بأسرها فشتت نفسك منه ببعضها وأعظم أن الأمر الذي صار إليك لو بقي لمن قبك لم يصل إليك، واعلم أنك لست أول خليفة ثبوت، فأحذر يا أمير المؤمنين ليلة صيحتها القيامة، ليلة تتمخص يوم الفرع الأكبر، إن لاله يقول: «ألم تر كيف فعل ربك بعاد أرم ذات العماد»^(٢) ثم قال: هذا تحويف من سلك جاداتهم وأتبع آثارهم^(٣).

عنده أمر المنصور لعمرو بن عبيد بعشرة آلاف درهم وقل عمرو، لا حاجة لي فيها قال المنصور والله بأحدها قال والله لا أحدها وكان المهدي، ولد المنصور، حاضراً فقال بحلف أمير المؤمنين وتحلف انت، فالتفت عمر إلى المنصور وقال من هذا الفتى؟ قال هذا المهدي ولدي وولي عهدي، فقال: أما إني أرى أبا أدهر عن أسس الأبرار، وقد مرته يوم ما أدهر، ومهات له أمراً أمتع ما يكون به أشعل ما يكون عنه. ثم لالتفت عمرو إلى المهدي وقال: نعم يا ابن أخي، ماذا حلف أبوك أحثه عمك، لأن أباك أقوى على الكفارات من عمك، فقل له المنصور هل من حاجة؟ قال: لا تبعث إلي حتى أتيك، قال: إذا لا تلفني، قال: هي حاجتي، ومضى فاتبعه المنصور طرفه وقال

كلكم يمشي رويد كلكم يطلب صيد

عبر عمرو بن عبيد^(٤)

(١) - أنساب الأشراف، مجلد ٤، ص ٣٠٩

(٢) - سورة العنكبوت، الآية ٦ و ٧.

(٣) - البلاذري، أنساب الأشراف، ص ٣١٠.

(٤) - ابن حنكان، وفيت الأعيان، مجلد ٣، ص ٤٦١، سروت ١٩٧٠

طلب المنصور من عمرو بن عبيد مساعدته في إدارة شؤون الدولة فقال له: «أعني بأصحابك، فأهم أهل العدل وأصحاب الصدق والمؤثرون له، فقال عمرو: أرفع علم الحق يتبعك أهله»^(١) وقيل: فنزع المنصور خاتمه وقال لعمرو بن عبيد «ول ما شئت، وأعرل من شئت، وأنت بأصحابك أوهم» فقال عمرو: إن أصحابي لا يأتونك، وهؤلاء الشياطين على بابك، فإن أطاعوهم أغضبوا الله، وإن عصوهم أغروك وألوك عليهم»^(٢)

ذكر الأصفهاني أن عمرو بن عبيد قال لعد الكريم بن أبي العوجاء الذي كان يهيم بالزندقة والإلحاد وإفساد الشباب «بلعني أنك تخلو بالحدث من أحداثنا فتفسده وتستدله وتدخله في دينك، فإن خرجت من مصرنا وإلا قممت فيك مقاماً آتي فيه على نفسك»^(٣)

قيل إن عمرو بن عبيد مساعد محمد بن عبد الله بن الحسن (الفلس الركية) وقال في ذلك: نظرنا فوجدنا رجلاً له دين وعقل ومروءة ومعدن للحلافة، هو محمد بن عبد الله بن الحسن، فأردنا أن نجتمع معه فنأيمه ثم نظهر أمرنا معه وندعوا الناس (إليه)^(٤)

كان عمرو بن عبيد، بعد فشل ثورة زيد بن علي زين العابدين عام ١٢٢ هـ وابنه يحيى عام ١٢٥ هـ يرفض الخروج بالسيف على العباسيين، ويقول السلحي: أن أبا عمرو الزعفراني انتقد موقف عمرو بن عبيد وهاجمه قائلاً:
 إن أخالك جباناً.
 فقال عمرو: ولم.

(١) - تاريخ بغداد، مجلد ١٢، ص ١٦٨

(٢) - السلحي، نفس الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٤٩، نويس ١٩٧٤

(٣) - الأصفهاني، الأعاني، مجلد ٣، ص ٢٤.

(٤) - صبحي، الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية، ص ٣٦٦، الإسكندرية ١٩٧٤

فقال الزعمراني لأنت مطع، ولا تاجز هذا الطاغية.

فقال عمرو: ويحك! هل الخلد أشد من جدهم؟ ورجالي أشد من رجائهم؟ أما رايت صنعهم بعلال، وحدلاهم لفلان؟ والله لو وددت أن سيمين احتلما في بطني حتى يبلعا منحري، كلما انتهيا إلى ذلك أعيدا، وأن الناس أقيموا على كتاب الله وسنة رسوله^(١)

حج المنصور عام ١٤٤ هـ وحج معه عمرو بن عبيد، فقضى عمرو حجه وانصرف فمات في طريقه فدم المنصور موته فقال: «ما بقي على الأرض أحد يُستحى منه».

مات عمرو بن عسدر في موضع يقال له «مران» في طريق مكة من البصرة وحمل عليه العقبة سليمان بن عبي، وقيل لما مر الخليفة المنصور بقبره وكان يقدره ويحبه رثاه بالأبيات التالية:

صلى الله عليك من منوسد	قبراً مررت به على «مران»
قبراً تضم مناً متخسماً	صدُ الإله ودان بالقرآن
وإذا الرجال تنارعوا في شبهة	فصل الحديث بحجة وبيان
لو أن هذا الدهر أنقى صالحاً	أنقى لنا عمرواً أبا عثمان ^(٢)

من مؤلفات عمرو بن عبيد، كتاب «التفسير عن الحسن البصري» وكتاب «الرد على القدرية» وغيرها من الرسائل في العدل والتوحيد

٤- أبو الهذيل العلاف

أبو الهذيل محمد بن عبد الله بن مكحول العبدي، المعروف بالعلاف، ولد

(١) فصل الاعتراض وطلبات المعتزلة، ص ٢٣٦

(٢) - ابن المرتضى، طقات المعتزلة، ص ٤٠

عام ١٣٥ هـ في البصرة في مكان يسمى بالعلافين فكانت كنيته بالعلاف، إذ لقب المعتزلة بأسماء الصنائع التي كانوا يقومون بها، كاختياط والإسكافي وعمرهم، وهي دليل على أصلهم عبر العربي^(١) لأن العرب لم يمتحنوا مثل هذه المهن.

كان أبو الهذيل مولى عبد القيس وشيخ معتزلة البصرة. قال عنه ابن النديم «كان شيخ البصريين في الاعتزال، ومن أكر علمائهم، وهو صاحب مقالات في مذهبهم ومجالس ومناظرات»^(٢) توفي عام ٢٢٥ هـ في سامراء، وحضر مأتمه الخليفة العباسي الواثق بالله تكريماً له^(٣)

أخذ أبو الهذيل الاعتزال عن عثمان بن خالد^(٤) وعن واصل بن عطاء، كان واسع الاطلاع، ملماً بالفلسفة اليهودية، كثير الحفظ للشعر العربي، جيد المناظرة وفصيح القول، قال عنه أبو العباس المبرد «ما رأيت أحصح من أبي الهذيل والملاحظ، وكان أبو الهذيل أحسن مناظرة». وذكر ابن المرتضى: «أبه نسيح وحده وعالم دهره، ولم يتقدمه أحد من الموافقين له، ولا من المخالفين»^(٥)

اتهم الحافظ أبو الهذيل بالخل وعده أسهل المعتزلة ويقول عنه في كتاب البحلاء، أنه أهدى يوماً حاجة إلى موسى المتكلم، فأصبحت هذه لأمناسية تاريخاً يؤرخ به العلاف لكل شيء. لكنه قال «كان أبو الهذيل أسلم الناس صدراً وأوسعهم حقاً وأسهلهم سهولة»^(٦)

(١) - الشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٣٥٤.

(٢) - المهرست، ص ٢٥١.

(٣) - كان رسول واصل بن عطاء إلى أرمينية بن النديم، المهرست، ص ٢٠٢.

(٤) - ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ٤٠.

(٥) - ابن المرتضى، المنة والأمل، ص ١٠٦.

(٦) - البحلاء، ص ٩٨.

كان لأبي الهذيل تأثير كبير على علم الكلام، وشدد على القياس، وهو علم الشيء على ما قبله من الأفعال والحوادث، كما أنه اعتمد على قياس ما أخرج من القرن والسنة وأصر على أنه ما أتى من القرآن، على ما هو الآن في ما يحدث، وأن حرية الفكر والتعبير هما المعرفة الصادقة للمعرفة الدينية

وفي خلافة الموكل على الله العباسي، كان يضطهد ويكبل بالمعركة، ألف أبو الهذيل كتاباً أسماه «الأصول الخمسة» فكان إذا التقى معتزلي برجل يقول له: «هل قرأت الأصول الخمسة؟» فإذا قال نعم، عرف أنه على مذهبهم^(١)

أحد أبو الهذيل فلسفة الدرة، الجرة الذي لا يتحرأ، عن الملاسفة اليونان «لوقس» و«كديموقس» وقال: «من صفات جوهر الفرد أنه لا طول له ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع فيه، ولا افتراق، وكذلك أن يكون الجوهر الفرد جسماً لأن هذه الصفات التي فيهاها عنه هي صفات الأجسام»^(٢)

نصف بعض المؤرخين من أخصام المعتزلة مقالات أبي الهذيل بالحقائق والمضائق، في ذلك يقول البغدادي، عدو المعتزلة الأول، «وقد جرى على منهاج أباء السابا لظهور أكثر البدع منه»^(٣)، أما ابن حزم الأندلسي فيقول «وحاقتهم أكثر من ذلك، نعوذ بالله من الخذلان»^(٤)، والخطيب البغدادي يصفه بقوله «وكان حيث القول فارق إجماع المسلمين»^(٥)

قدم أبو الهذيل العلاف بغداد عام ٢٠٣ هـ بطلب من الخليفة المأمون المعتزلي، وكان ياطر بحصرته وفي أحيان كثيرة بأمره، بعد أن أجرى له

(١) - النشر، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٤٨٥

(٢) - الأشعري، مقالات الإسلاميين، مجلد ٢، ص ٣٠٧

(٣) - الفرق بين الفرق، ص ١٠٤.

(٤) - الفصل من الملل والأهواء والنحل، مجلد ٤، ص ٢٠٤.

(٥) - تاريخ بغداد، مجلد ٣، ص ٣٣٦.

رأياً مسوياً، واستمر على ذلك طيلة خلافة المعتصم والواثق حتى وفاته.
ورغم هذه المرلة الكبيرة، إلا أن العلاف لم يُبوأ وظيفة حكومية، بل اقتصر
نشاطه على التناظر ورد خصوم الاعتزال^(١).

وأبو الهذيل العلاف كان أكثر من تعمق في نقص مذاهب المخالين
وتعطيل حججهم، وذكر بشر بن يحيى أن له سين كتاباً في مهاجمة مذاهب
المخالين^(٢).

يقول ابن خلكان: سب اسلام «ميلاس» الذي كتب عنه أبو الهذيل كتاباً
سمّاه «ميلاس»، أن «ميلاس» كان محسباً على مذهب المايوية فأسلم، وسب
إسلامه أنه جمع بين أبي الهذيل وبين بعض الثوبه فقطعهم أبو الهذيل وأظهر
باطلهم^(٣).

أشهر مناظرات أبو الهذيل كانت مناظرته لصالح بن عبد القدوس الشوي
الوندق فقطعه وأرمه الحجة مراراً^(٤)، وقيل إن لم يسع صالح عبد القدوس،
إلا أن يعترف له بالغبلة فقال:

أبا الهذيل جزاك الله من رجل فأت حقاً لعمرى مفصل جدل^(٥)

يقول أبو الحسين الخياط: وجعوا بين أبي الهذيل وبين هشام بن الحكم
الرافضي في مجلس بمكة حصره خلق كثير، وهو مجلس مشهور عند أهل
الكلام، فظهر من انقطع هشام وفضيحته، ما صار به شهرة بين الناس^(٦).

(١) - رشيد الختو، معرلة لصرة وبعداد، ص ١٠٣.

(٢) - المنية والأمل، ص ٢٥.

(٣) - وفيات الأعيان، مجلد ١، ص ٦٨٥.

(٤) - المهرست، ص ١ (تكملة).

(٥) - المنة والأمل، ص ٢٧.

(٦) - الانتصار، ص ١٤٢.

وهكذا ذاع أمر أبي الهذيل وانتشر خبر مناظرته مع المجوس وغيرهم، وعُرف أنه يقطع الخصم بأقل الكلام^(١).

ومن المسائل المهمة التي أثارها أبو الهذيل تأكيد الورد لا الكثرة في الدات الإلهية، فلعلم والمعدة والحياة والمرحة والحلالة والبصر والسمع والعظم، وكل ما تعنيه الأسماء الخمسة هي الذات نفسها وليس صفات لها^(٢). ويفسر أبو الحسين الخياط قول العلاف بقوله: «إن علم الله عند أبي الهذيل هو الله».

يقول الشهرستاني إنه العلاف يرى أن الله عالم بعلم وعلمه ذاته، قدر قدرته وقدرته ذاته، حيّ بحياة وحياته ذاته، وهذا تكون الصفات أحوالاً أو أوجهاً للذات. ثم يقول إن العلاف اقتبس رأيه في أن الدات هي عين الصفات وليست شيئاً رائداً عنها، من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثره فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته بل هي ذاته والعرق بين قول القائل، عالم بذاته لا يعلم، وبين قول القائل عالم بعلم، هو ذاته، أن الأول هي الصفة والثاني إثبات ذات هي بعينه صفة، أو إثبات صفة هي بعينها ذات. ويظهر أن وصف أرسطوطاليس للصفة هي التي اقتبس منها العلاف فكرته، إذ يقول أرسطو: إن الله علم كله، قدرة كله^(٣).

أما أبو الحسن الأشعري فيفسر قول أبي الهذيل في صفات الله كما يلي: قال شيخهم أبو الهذيل العلاف إن علم الباري سبحانه هو هو، وكذلك قدرته وسمعته وبصره وحكمه وكذلك كان قوله في سائر صفات ذاته، وكان يرغم أنه إذا رعم أن الباري عالم فقد ثبت علماً هو الله ونهى عن الله جهلاً، ودل على معلوم كان أو يكون وإذا قال إن الباري قادر فقد ثبت قدرة

(١) - المية والأمل، ص ٢٦.

(٢) - الخون، معتزلة الصرة وبغداد، ص ١٠٧.

(٣) - الملل والنحل، مجلد ١، ص ٥٣.

هي الله ونفى عن الله عجزاً ودل على مقدور يكون أو لا يكون^(١)

في كتابه «فصيحة المعتزلة» هاجم ابن الراوندي أبا الهذيل وأهجه بالجهل في مسائل عديدة، أهمها صمدت الله، هاية العالم، وفناء مقدرات الله. وكان رد أبو الحسين الخطاط على الراوندي في كتبه «الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد»، قسياً حتى درجة الشتم والإهانة. وجذب أنه ليس من منفعة للقارئ الخوض في هذه الدوامية من المهاترات غير المجدية في دراسة علم الاعتزال، لذلك تمحاشيت ذكرها

في مسألة الحديث قال أبو الهذيل. لا يصح الحديث إلا بشهادة عشرين رجلاً تشترط فيهم العدالة، مستنداً إلى الآية: «إن يكن منكم عشرون صابرون يعلموا ما تتين»^(٢) فهاجمه الشاعر ابن الأحنف:

يا من يكذب أخبار الرسول لقد أخطأت في كل ما تأتي وما تذر

كذبت بالقدر الحاري عليك فقد أتاك في بما لا تشتهي القدر^(٣)

لأبر الهذيل مؤلفات عديدة يذكر النديم ما يزيد عن ثلاثين كتاباً^(٤) منها كتاب «ميلاس»، وكان ميلاس محوسياً وأسلم على يد أبي الهذيل، وكتاب «السخط والرضا»، كتاب «الرد على العيلانية في الأرجاء»، وكتاب «على الثوية» وغيرها.

• إبراهيم النظام

أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هاشم النخعي، المعروف بالنظام مولى بني

(١) - معالات الإسلاميين، مجلد ٢، ص ٤٨٦.

(٢) - سورة الأنفال، الآية ٦٥.

(٣) - الأعالي، مجلد ٨، ص ١٥.

(٤) - المهرست، ص ١٠٤، طهران ١٩٧١.

سجبر بن الحارث بن عباد الصبعي قيل: «لُقّب بالنظام لأنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة»^(١). هو ابن أخت أسناده أبي الهذيل العلاف.

اختلفت الأموال في تاريخ ميلاده، لكن ابن نباتة قال إن إبراهيم توفي عام ٢٢١ هـ عن ست وثلاثين سنة^(٢)، وعلى هذا يكون مولده سنة ١٨٥ هـ يرفض الدكتور بدوي رواية ابن نباتة ويقول القول إن النظام حضر مجلس يحيى بن خالد الرمكي، ونحن نعلم أن الرشيد استوزر يحيى الرمكي سنة ١٧٠ هـ أي خمس عشرة سنة قبل مولد النظام، ونعلم أن يحيى مات سنة ١٩٠ هـ عندما كان عمر النظام خمس سنوات، وهذا غير مقبول، فإن صحت هذه الأحبار فلا بد أن يكون النظام في سن صغيرة قبل سنة ١٩٠ هـ وإي في حدود الثلاثين^(٣) نشأ النظام في البصرة وكان فقيراً لا يمتلك قوت يومه، وعن ذلك كتب الخياط^(٤) «أحبرني أبو إسحق النظام بقوله جعت حتى أكلت الطين، وما صرت إلى ذلك حتى قلت قرية من قرى البصرة أتذكر هل بها رجل أصيب عنه عداً أو عشاء، فما عدت عليه، وكان علي جبه وقميص، فترعت القميص الأسفل فنعته بذيهايت»^(٥)

عُرف عن النظام معاشرة لثناوين وملحدة الفلاسفة، وكان صديقاً لهشام بن الحكم الراصي الذي أحدعه قوله «بإبطال الجراء الذي لا يتجزأ»^(٦).

(١) - البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٧٩.

(٢) - شرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ص ١٢٢، القاهرة ١٢٧٨ هـ.

(٣) - مذاهب الإسلاميين، ص ١٩٩.

(٤) - الخياط هو أوثق الأحباريين عن إبراهيم النظام، فهو تلميذه ومن خاصة المقربين.

(٥) - الحوان، مجلد ٣، ص ٤٥٩.

(٦) - تذكر يا مروان، ص ٢٨٦.

سار النظام إلى الأهوار ومنها سار إلى واسط عاصمة كسكر^(١)، كما خرج إلى الحج، وورد على الكوفة حيث لقي بها الرافضي هشام بن الحكم، واستقر آخر الأمر في بغداد وتوفي على الأرجح في سنة ٢٣١ هـ.

قال عنه المستشرق «بيرغ» «شاعر فذ، وعالم لغة بارع، وهو بوجه خاص جليل بلع الغاية في النفاذ والإرهاق، وهو من أهم الشخصيات في الثقافة الإسلامية»^(٢)

وصفه تلميذه الجاحظ بقوله، كان إبراهيم مأمون اللسان، قليل الزلل والربيع في باب الصدق والكذب، إما كن عيه الذي لا يفارقه سوء طئه، وحوذة قياسه على العارف والخطير، والسائق الذي لا يوثق بمثله. فلو كان بدن تصحيحه القياس التمس تصحيح الأصل الذي كان فاس عليه أمره على الخلاص! ولكنه كان يطن ثم يقيس عليه، ويسى أن يذه أمره كن طأ فإذا أنقش ذلك وأنقش، حرم عليه، وحكاه عن صاحبه حكاية المستنصر في صحة معناه. ولكنه كان يقول «سمعت» ولا «رأيت». وكان كلامه إذا خرج مخرج الهمزة القاطعة لم يزد إلا «أ» إما حكي ذلك عن سماع قد امتحنه، أو عن معاينة قد مهرته^(٣).

يؤيد النظام قول الجاحظ في سوء طئه، أي ارتيابه في واقع ما يقال أو يحدث فيقول: الشاك أقرب من الجاحد، ولم يكن يقين حتى كان قبله شك، ولم يتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما شك^(٤)

كان إبراهيم النظام يشك في مفسري القرآن ورواة الحديث السوي.

(١) - الأرقعي، أخبار مكة، مجلد ٢، ص ١٧٧.

(٢) - الموسوعة الإسلامية، مادة (النظام).

(٣) - الجوان، مجلد ٢، ص ٢٢٩.

(٤) - المصدر نفسه، مجلد ٦، ص ٣٦.

وقال عن المفسرين «إن أغلبهم قد أخطأ في فهم واستيعاب كلمات القرآن ومدلولاتها العامة، ولم يتمكنوا من كشف المعاني الصحيحة للآيات». ثم يقول: «لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين، وإن نصوا أنفسهم للعامة، وأجابوا في كل مسألة، فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية على غير أساس»^(١) أما عن رواية الحديث فيقول: كيف نأمن كذب الصادق وخيانة الأُميين، وقد ترى العقبة يكذب في الحديث، ويدلس في الإسناد، ويدعي لقاء من لم يبلغه، ولو لا أن الفقهاء المحدثين والرواة والصلحاء المرصيين يكذبون في الأحبار، ويعلطون في الآثار لما تناقصت آثارهم، ولا تدافعت أحبارهم»^(٢).

أما في مسألة «الكمون» التي استدعها النظام فيقول الدكتور الخيتون: ومن مقالاته أيضاً في «الكمون» وما دخله بين الأشياء، والمصادر تشير إلى أنه أول من قال بذلك من بين المعتزلة أو بقية الإسلاميين «ويعني النظام بـ«الكمون» أنه إمكانية مستترة في جسم فالظهور جسم حديد. ويشرح هذه المقالة عن طريق مثال كمون النار في العود أو الحجر، ثم ظهوره كبار عن طريق الاحتكاك أو التماس مع نار أخرى، فهو يعتبر قابلية الأجسام على الاشتعال ناراً كامنة فيها»^(٣).

كان النظام يقول الشعر فيصع المعاني في قالب من التعبير الجميل الرقيق ومن أقواله:

يا ساركي جسداً بغير فؤاد أسرفت في الهجران والإبعاد
إن كان يمعك الزيارة أهبنُ فأدخل إليّ بعلّة العُؤاد

(١) - المصدر نفسه، مجلد ٦، ص ٣٤٣.

(٢) - نشوان الحميري، الخور العن، ص ٢٨٤، القاهرة ١٩٤٧.

(٣) - رشيد الخيتون، معتزلة البصرة، ص ١٢٥ تنصرف

إن العيون على القلوب إذا جنت كانت بليتها على الأجساد^(١)

يقول أبو ريذة: أخذ الطّم من كل علوم عصره بطرف. وقد دخل
ميادين كل قوم باقداً معتداً بالعمل وحده، فهو يتاول ما وصل إليه علمه
ويزبه بميران العقل فيقبله أو يرفضه ولعله كان يسرف في النقد بأكثر من
تيقنه من ميدان المعرفة الذي ينظر فيه وهو في كل أبحاثه يحكم العقل، وهو
أداته، ولا يعتمد على لائنص بقدر ما يعتمد على العقل^(٢)

أنكر الطّم الاجماع، في الدين أو الحوادث أو اشرع وقال ابن قتيبة أن
النظام قال قد يجوز أن يجمع المسلمون جميعاً على الخطأ، ومن ذلك إجماعهم
على أن النبي نُعث إلى الناس كافة، دون جميع الأساء وليس كذلك، وكل شيء
في الأرض بعثه الله تعالى وإلى جميع الخلق بعثه، لأن آيات الأنبياء شهرتها تبلغ
آفاق الأرض، وعلى كل من بلعه ذلك أن يصدقه ويتبعه، فحالف الرواية
عن النبي أنه قال: «نُعثت إلى الناس كافة، ونُعثت إلى الأحمر والأسود. وكان
النبي يُعث إلى هومه. وأول الحديث، وفي محالمة الرواية وحشه، فكيف
محادثة الرواية والاجماع، ا. ا. ن. ٢٣٩»

يحكى عن عبيدالله بن عمر قوله: ما علمت أن أحداً من الصريين، ولا
غيرهم ممن له بياضة، سبق إبراهيم النظام إلى القول بنهي القياس ويقول
السغدي: أن النظام أطل القياس الشرعي وأطل حجة الاجماع، وزعم أن
الأمة من عهد سيها، عليه السلام، إلى أن تقوم القيامة لو أجمعت على حكم
شرعي، جاز أن تكون اجماعها خطأ وضلالاً^(٣).

(١) - أمالي المرتضى، مجلد ١، ص ١٣٣.

(٢) - إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص ٥٢، القاهرة ١٩٤٦.

(٣) - تأويل مختلف الحديث، ص ٢١.

(٤) - المرق بين المرق، ص ٨٩، القاهرة ١٩٤٨.

من أغرب نظريات الطّام، التي لاقت رفضاً جامعاً، كانت «الطّمة»، أي أن الجسم الواحد قد يكون في مكان ثم يصير إلى المكان الثالث من غير أن يمر بالمكان الثاني.

وقال قوته النبي أثارت جماعة السنة وحتى بعض المعتزلة «أن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته، ليس بمعجزة للبي ولا دلالة على صدقه في نسوته، وما فيه من الأخبار على الغيوب هي المعجزة الوحيدة للقرآن أما نظم القرآن وحسن تأليف آياته، فأل العباد قادرون على مثله وعلى أحسن منه في النظم والتأليف لو لا أن الله صرّفهم عن الاتيان بمثله»^(١).

أثار هذا القول غضب وسخط أهل السنة لأنه ضد قول الله تعالى: «قل لئن اجتمعت الأسس والحن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً»^(٢).

يقول الأشعري: كان الطّام يقول: إن الصفات للذات إنها اختلفت باختلاف ما ينمي عنه (الله) من العجز والموت وسائر المتصادات من العمى والصمم وغير ذلك إذن فاختلاف الصفات راجع إلى اختلاف ما ينمي عن الله من إسحاء النقص أو العجز أو الموت. وكان النّظام يرى أن صفات الله هي إثبات لذاته، وفي الوقت نفسه، فهي لمسلوبات هذه الصفات وقال: فمعنى قولي «عالم» إثبات ذاته ونفي الجهل عنه. وقولي «قادر» إثبات ذاته ونفي العجز عنه ومعنى قولي «حي» إثبات ذاته ونفي الموت عنه^(٣).

ويستطرد الأشعري بالقول ويرى النّظام أن القول بأن الله يريد لتكوين الأشياء معناه أنه كونها وإرادته للتكوين هي التكوين ولا وصف له بأنه

(١) - مقالات الإسلاميين، ص ٢٢٥.

(٢) - سورة الإسراء، الآية ٨٨.

(٣) - مقالات الإسلاميين، مجلد ١، ص ٢٢٧، القاهرة ١٩٥٠.

مريد لأفعال عباده معه أنه أمر بها، والأمر بها غيرها. وقد يقول إنه مريد الساعة أن يقيم القيامة، ومعنى ذلك أنه حاكم بذلك مجرباً^(١).

ويقول الأشعري: وفي قدرة تعالى على عمل ما أقدر عليه عباده، قال النظام واصحابه على الأسواري والجاحظ، لا يوصف الله سبحانه بالقدرة على الظلم والكذب، وعلى ترك الصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح، وأحلو أن يوصف الناري بالقدرة على عذاب المؤمنين والأطفال والقائهم في جهنم^(٢).

ويقول إبراهيم النطّام في روح الإنسان الروح هي جسم، وهي النفس. وزعم أن الروح حيّ بنفسه، وأكر أن تكون الحياة والقوة معنى غير الحيّ القوي، وأن سبيل كون الروح في هذا البدن على حبه أن البدن آفة عليه وباعث له على الاختيار، ولو حطر منه لكات أفعاله على التولد والاضطرار^(٣).

يقول السغدادي: وتعرض النطّام للصحاب حتى طعن في أكثرهم. فقال عن عمر بن الخطاب أنه شك يوم الحديبية في دينه، وأنه ابتدع الراويح وحرم زواح الموالي للعربيات، وأن صرب طاطمة بنت الرسول. ثم أحد على عثمان بن عفان السماح للمحكم بن العاص بالعودة إلى المدينة وكان النبي قد نهاه عنها استعماله الوليد بن عقبة على الكوفة حتى صلى بالناس وهو سكران. عزل الولاة الذين عيّنهم عمر بن الخطاب، وبوليه أقاربه مكانهم وسدير أموال المسلمين. كما أحد على علي بن أبي طالب أنه كان يفتي في بعض الأمور برأيه وكان يرى أنه كان مصيباً في معركة الجمل وخطأ عائشة والزبير

(١) - المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

(٢) - المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

(٣) - المصدر نفسه، ص ٢٧.

وطلحة وقال إن أاهريرة كان أكذب الناس^(١)

من تلاميذ إبراهيم النطام كان علي الاسواري (توفي عام ٢٤٠ هـ)، ويذكره أبو الحسين الخطاط كثيراً في كتابه «الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد» وأحمد بن حبيب صاحب كتاب «الواقى بالوفيات» وموجد المرققة «الخطابية»، وفضل الحديثي، موجد المرققة «الحديثية» وعمرو بن بحر الجاحظ المشهور (توفي عام ٢٥٥)، وذكر في كتاب طبقات المعتزلة اسم درقان صاحب كتاب «المفالات».

تصدى للنظام العديد من المفكرين والمؤرخين المسلمين ومنهم من المعتزلة، كاهذيل بن العلاف في كتابه المعروف «الرد على النظام» والجبائي في قول النظام إن المتولدات من أعمال الله بإيجاب الخلق، وصنف جعفر بن حرب كتاباً يهاجم فيه النظام لابطدله الجزء الذي لا يتحرأ، ولنقاصي أبي بكر محمد البقلاني^(٢) كتاب في نقص مقولات النظام، وذلك في كتابه «أكمار المتأولين». يضاف إلى هؤلاء المعتزلة المؤرخين، كعد الماهر البعادي الذي قال في النظام: «وكان في شبابه قد عاشر قوماً من السمية القائلين بتكاثر الأدلة، وحالط بعد كبره قوماً ملحدة الملاسمة»^(٣) أما ابن حزم فصل: إن إبراهيم النظام نسب إلى ما حرم الله عليه من فتى بصراني عشقه، بأن وضع له كتاباً في تفضيل النليلث على الوحيد^(٤). والذهبي ينتهم النظام ببتكار

(١) - الفرق بين الفرق، ص ٨٩ / ٩٠.

(٢) أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد القاضي المعروف بأبي بكر البقلاني. وفي الصرة ولم يعرف تاريخ مولده سكن بغداد وأحد الحديث عن أبي بكر بن مالك القطيعي، واس محمد بن ماسي وحسين البساسوري قام بالتدريس في بغداد واشتهر بامدرة على الجدل والطرقات له ٥٢ كتاباً في اللغة وعلم الكلام والعلوم الدينية (البعادي، تاريخ بغداد، مجلد ٥، ص ٢٧٩).

(٣) - الفرق بين الفرق، ص ١٥.

(٤) طوق الحماة في الألف والالاف، ص ٣١، القاهرة ١٩٧٥.

السبوة والبعث لأنه على دين البراهمة. وابن أبي الحديد يقول عن النظام «لم يكن الحديث والسير من فنونه ولا من علومه، ولا ريب أنه سمعها من لا يوثق بقوله».

يذكر ابن النديم العديد من الكتب للنظام يفوق عددها الثلاثين كتاباً منها، «التوحيد» «الرد على الدهرية» «التولد» «الطهرة» «الخواهر والأعراص» وغيرها^(١)

٦- بشربن المعتمر

بشر بن المعتمر اهلائي وكنيته أبو سهل ولد وشأ بشر في الكوفة معقل

العلويين، ولا يحب إذا قيل إنه كان يفضل علي بن أبي طالب على أبي بكر.

يقول ابن أبي الحديد ' قال العداديون قاطبة، قدماؤهم ومتأخروهم، إن علياً أفضل من أبي بكر^(٢)، بينما يرى معتزلة البصرة أن علياً هو الأفضل حين أسندت له الخلافة فقط بمعنى التدرج بالأفضلية^(٣).

خرج بشر بن المعتمر إلى البصرة فلقى بشر بن سعيد وأبا عثمان الرعصاني فأحد عنهما الاعتزال وهما صاحباً وأصل بن عطاء^(٤).

قدم بشر إلى بغداد حاملاً معه من البصرة علوم الاعتزال، فأنشأ مدرسة بغداد الاعتزالية وصار رئيسها فكان شر، بدون ريب، مُوجد الاعتزال

(١) - المهرست، ص ٢٠٦، طهران ١٩٧١

(٢) - شرح نهج البلاغة، مجلد ١، ص ٧.

(٣) - الخيون، معتزلة البصرة وبغداد، ص ٢٣٦.

(٤) - المنطقي، التسيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص ٣٠

السفدادي، الذي مال، خصوصاً في زمن الحكم البديهي، إلى الشيع

قبل للخليفة الرشيد (١٧٠ - ١٩٣ هـ) أن بشر بن المعتمر رافضي
محسه. وخلال وجود بشر في السجن قال شعراً أنكر فيه الرافضة والمرجئة
قلما نقل إلى الرشيد أفرج عنه.

لستنا عن الرافضة الغلاة ولا من المرجئة الحصة

ولا مفرطين بل ترى الصديقا مقدما والمرضى الفاروقا

تبرأ من عمرو ومن معاوية

كان بشر شاعراً دقيق الماي، غرير الإنتاج، قيل له قصيدة أربعون ألف
بيت ردّ فيها على جميع المخالفين. ومن أشعاره، التي لا تزال الناس، حتى
يومنا هذا، تردد بعض أبياتها:

إن كنت تعلم ما أقول وما تقول فأنت عالم

أو كنت تجهل ذا وذاك فكُن لأهل العلم لازم

أهل الرئاسة من ينازعهم رياستهم فظالم

سهرت عيونهم وأنت عن الذي قاسوه نائم

لا تطلبن رئاسة بالجهل أنت لها محاصم^(١)

وصف ابن السديم بشر بن المعتمر بقوله. وكان مع ذلك راوية للشعر
والأخبار، شاعراً وأكثر شعره مردوح، ينقل الكتب المشورة في الكلام والفقه
وعبر ذلك إلى الشعر وكان جماعة من العلماء يفصلونه على أبان اللاحقي^(٢)

(١) - ابن المصنّى، طبقات المعتزلة، ص ٥٤، بيروت ١٩٨٨.

(٢) - ابن عبد الحميد بن لاحق بن عقر الرقشي كان شاعراً اختص بنقل الكتب
المشورة إلى الشعر المدوح. فمما نقل، كتب «كيلة ودمنة» كتاب «سيرة أبو شروان»

وله قصيدة نحو ثلثائة ورقة في حججه ولم ير أحد قوى على المحبس والمردوج قوته عليه^(١).

يقول ابن السديم: قال الجاحظ: كن بشر بن المعتمر يقع في أي أهديل وينسبه إلى النفاق. وهو يصفه أبو الهذيل لأن يكون لا يعلم وهو عند الناس يعلم، أحب إليه من أن يعلم ويكون عند الناس لا يعلم، ولأن يكون من السمنة وهو عند الناس من العلية، أحب إليه من أن يكون من العلية، وهو عند الناس من السمنة ولأن يكون ثقيل المنظر سحيب المخبر، أحب إليه من أن يكون سخييف المنظر ثقيل المخبر وهو بالنفاق أشد إعجاباً منه بالإحلاص. ولما طعن مقبول أحب إليه من حق مدفوع^(٢).

يقول الخيتون: عاد بشر بن المعتمر، أيام المأمون، إلى الصدارة التي كانت له في مجالس وزير الرشيد يحيى بن خالد، بعد أن افتقدها عند حبسه ثم روال أمر البرامكة، ليظهر شهيداً على كتاب ولادة عهد المأمون إلى الإمام علي بن موسى الرضا، رغم عدم وجود صفة رسميه له مثل باقي الشهود، وهم: الوزير الأعظم الحسن بن علي، القاضي الأعظم يحيى بن أحمد، وقاضي الجلاء، الشرقي من بغداد إسماعيل بن حماد بن النعمان، حفيد الإمام أبي حنيفة، وكان الرضا قد كتب ما صورته. «أقول وأنا علي بن موسى الرضا بن جعفر أن أمير المؤمنين، عضده الله، بالسداد ووفقه بالرشاد، عرف من حقنا ما جهله غيره، فوصل أرحاماً قطعت كتبت بخطي بحصرة أمير المؤمنين والفصل بن سهل وبشر بن المعتمر، في شهر سنة إحدى ومائتين»^(٣).

كتاب «حلم الهدى» كتاب «بلوهر وبوداسمه» المهرست، ص ١٣٢

(١) - المهرست، ص ٢٠٥.

(٢) - المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

(٣) الفلقشدي، صبح الأعشى، مجلد ٩، ص ٢٩٢.

أثارت بعض آراء شر بن المعتمر في عقائد فلسفية إنسانية معارضة شديدة بلغت حتى تكفيره من علماء مسلمين وبعض رفاقه من المعتزلة، خصوصاً مقائمه عن التولد. والتولد بشكل عام هو ظهور شيء من شيء آخر، أو حصول فعل من فعل آخر ويقول القاضي عبد الجبار التولد هو فعل الإنسان حل في بعضه أو في غيره، وأن المواب لا يجوز أن يشب له فعل، لا طبعاً ولا اختياراً^(١). يقول شر بن المعتمر «التولد هو ظهور الأعراض من طبيعة الأجسام، أي كل ما يظهر على الجسم يكون بشكل عرصي» يرفض الشهرستاني هذا القول، في أن التولد هو مسؤولية الإنسان عن فعل الأعراض كافة. يفسر الخطاط قول شر بقوله: وإسماً زعم شر أن ما كان من الألوان، (وهي عوارض متولدة) يقع بسبب من قبله فهو فعله، فأما ما لا يقع بسبب من قبله فذلك لله ليس له فعل فيه^(٢).

قول شر في التولد على أن يكون السمع والرؤية ومائر الإدراكات وفنون الألوان والطعوم والروائح متولدة من فعل الإنسان، أنكره أهل السنة وعلموا: إن جميع ما سمته «القدرة» متولداً فهو من فعل الله، عر وجل، ولا يصح أن يكون الإنسان فاعلاً في غير محل قدرته لأنه يجوز أن يمد الإنسان وتر قوسه ويرسل السهم من يده فلا يخلق الله تعالى في السهم دهاباً^(٣).

توفي شر بن المعتمر عام ٢١٠ هـ وكان له العديد من المؤلفات يزيد عن العشرين كتاباً من النثر والشعر

(١) - المعنى، مجلد ٩، ص ١٢.

(٢) - الانتصار، ص ٥٢.

(٣) - المعتزلة، الفكر الحر، العوا، ص ٩٧.

ثمامة بن أشرس الميمري، وكنيته أبو معن ولد في البصرة. ثم عيّن والياً على خراسان من قبل الرشيد، بعد تخليه عن الولاية، أتى بغداد والمحقق سحمة الخليفة المأمون (١٩٨ - ٢١٨ هـ) الذي أسند إليه مناصب مهمة فكان يعيّن ويعزل الوزراء والولاة، بالإضافة، كان نديماً للمأمون عُرف عنه حصور الذهب والكتة الظريفة. توفي ثمامة بن الأشرس عام ٢١٣ هـ في بغداد.

تمكن ثمامة بن أشرس من إقناع المأمون في اعتناق عميدة الاعتزال، وبذلك مهّد الطريق للمعتزلة أن ينبؤوا أرفع المناصب ويبسطوا نفوذهم ويفرضوا أفكارهم وعقائدهم حتى سبّاه خلافة الواثق بالله (٢٢٧ - ٢٣٢ هـ).

يتمنّى المؤرخون أن ثمامة كان مستشار المأمون، يعود إليه بالاستشارة في تعيين أو عزل الوزراء والولاة، بينما كان يرفض هو نفسه منصب الوزارة بالرغم من طلب الخليفة المصور. يقول الدكتور الخيون: أما رفضه لمنصب الوزير فله معان عدة، منها أن الاستشارة والمادحة منصب خفي ودائم، بعيد عن الانقلاب على وزير أو قاضي قضاة، وأخطاء الدولة لا تحسب على مستشار أو نديم، مثلاً تحسب على مراكز السلطة العليا^(١)

يقول الدكتور الحاحري. وكذلك أصبح المعتزلة حاشية الخليفة وبطانته، وهم النديس يشيرون عليه ويوجهونه ويغلبون على رأيه، كما نرى في منرلة رحل كثمامة بن أشرس من المأمون، فقد كان يسر منه فوق منرلة الوزراء، فلقد عرّض عليه أن يبي الوزارة بعد موت الفصل بن سهل فأباه، ولكنه كان مع هذا صاحب الرأي فيها، إذ كان صاحب الرأي في اختيار الوزير

(١) مقال في جريدة الحياة اللبنانية تاريخ ١٥ كانون أول سنة ١٩٩٦.

وترشيحه، فهو الذي رشح للوزارة أحمد بن خالد الأحول، ثم رشح بعده يحيى بن أكنم. وكذلك كان صاحب القول في توحيه سياسة الدولة، وكان هو الذي حمله على تحقيق اتجاهه إلى جعل الاعتزال مذهب الدولة الرسمي، يجب أن يعتنقه ولائها وقصته ليكونوا جديرين بمصابهم^(١)

لم يكن ثامة من الموالي بل كان من أصل عربي ولكن البغدادي يفرد بالقول: «وإن زنا لأنه كان من الموالي وكانت أمه مسبية»^(٢).

حصل الاختلاف بين ثامة وبين والي البصرة في رمن الخليفة الرشيد أدت إلى حبس ثامة، ويعزو الطبري سبب ذلك إلى «كذبه في أمر أحمد بن عيسى بن زيد»^(٣). أرسل ثامة للرشيد شعراً يستعطفه فيه:

لم تزل طاعتي بالغيب حاضرة ما شأها ساعة عش ولا غير
فإن عقوت فشيء كنت أعهد أو انتصرت فمن مولاك تنتصر

عما الرشيد عن ثامة وأمر بإطلاق سراحه يقول ابن النديم إن سجن ثامة كان من أجل البرامكة، فهو أحد المقربين من جعفر بن يحيى وكان قد مدحه بقوله كان جعفر أنطق الناس، قد جمع الهدوء والتمهل والحالة والحلاوة، إلهاماً يغنيه عن الإعادة^(٤).

اختلف المؤرخون حول شخصية ثامة بين ماذج وذام، فقد وصفه الشهرستاني في «الملل والنحل» بأنه كان خلع النفس. ووصفه الحسقلاني في «لسان الميزان» بأنه من رؤوس الصلال، ويتفحص في الإسلام ويستهزئ

(١) - لاحظ حياته وآثره، الدكتور طه الحاجري، ص ٢١١، القاهرة ١٩٦٩

(٢) - الفرق بين الفرق، ص ١٥٨، بيروت ١٩٨٧

(٣) - تاريخ الطبري، مجلد ٦، ص ٤٧٣ يقول الحيون. ورواد عيسى بن زيد بن الحسين الذي ثار في خلافة المهدي وقد عاش مختفياً وقد عاش أحمد بن زيد في دار المهدي

(٤) - البيان والتبيين، مجلد ١، ص ١٠٦.

نه ويقول عنه الاسفرائيني في «النصير» أنه كان ملحداً أما شمس الذهبي في «تاريخ الإسلام» فيصفه بأنه آفة على السُّنة وأهلها. ويرد ثيامة ساخراً: «الشهرة بالشر خبر من لا أعرف بخبر ولا شر»^(١).

أما القديم فقال عنه من حدة المتكلمين من المعتزلة، كاتب بليغ، بلغ من المأمون صرلة جليظة وأرادته على الوراثة فامسح^(٢).

يقول الختوني: وفي الحانب الآخر من حياته، وهو الحانب الكلامي والملمسي، تصطر بنا قلّة المصادر إلى إبحار الكلام قياساً بكثرة تفاصيل حياته وعلاقته مع الدولة فكما أسلفنا، أن ثيامة كان مقلداً في إبداعه الفكري منصرفاً إلى استشارة يطلها المأمون أو نكتة بشرح ما صدره، إضافة إلى تقصير المؤرخين في هذا المجال^(٣). ويقول القاضي عبد الحبار: وله مذاهب لم تنتشر لقلّة احتلاطه بالعامّة^(٤).

انفرد ثيامة عن غيره من المعتزلة في رأيه في خلق الكون أو علاقة الكون بالذات الإلهية فقال إن المتولدات أفعال لا فعل لها، والمعرفة بالضرورة. أما الشهرستاني فيشير إلى أن ثيامة جعل الكون قديماً بضم الله، وأنه أراد بذلك ما تريده الفلاسفة من الإيجاب بالذات دون الإيجاد على مقتضى الإرادة، ولكن يلزمه على اعتقاده ذلك ما لزم العلامية من القول بقديم العالم^(٥).

اختلف ثيامة مع بعض شيوخ الاعتزال كشر بن المعتمر وهشام القوطي

(١) مقال في جريدة الحياة اللبنانية تاريخ ١٥ كانون أول ١٩٩٦ الحيتون الحاحظ،

الحيتون، مجلد ٢، ص ٩٠

(٢) - الفهرست، ص ٢٠٧

(٣) - مقال في جريدة الحياة اللبنانية تاريخ ١٥ كانون أول ١٩٩٦.

(٤) - فضل الاعتزال، ص ٢٧٥.

(٥) - الملل والنحل، مجلد ١، ص ٧١، بيروت.

يقوله إن الأشياء مخلوقة من طبيعة الدات الإلهية والطبيعة، وذلك مستمد من فكرة وحدة الوجود الهدية، يسها شيوخ الاعتزال قالوا، إن الله جعل الأشياء على طبيعة محددة، كقوتين تحكم تطورها وعلاقاتها بغيرها من الأشياء، وهذا قالوا إن الأجسام تخلق أعراسها التي تتمايز بعضها عن بعض

خالف ثمامة بن أنرس المعتزلة في رأي يقول فيه. إن من مات من المسلمين مصرّاً على كبيرة واحدة مخلداً في النار مع فرعون وأبي لهب^(١) وكان المعتزلة من قلة يرون أنه يحصف له العذاب فالمسوق إدد في بظر ثمامة محدد في النار إذا مات على فسقه من غير توبة^(٢).

٨- معمر السلمي

معمر بن عباد السلمي، وكنيته أبو معتمر، مولى لبني سالم، لذلك لقب بالسلمي، توفي مسموماً عام ٢٢٠ هـ. وهو من معتزلة البصرة. وكان من تلامذته بشر بن المعتمر، وأبو الحسن المدائني. وقيل إن الرشيد وجه به إلى ملك السد ليطأه، وأن ملك السد دس له من سمّه في الطريق فمات^(٣)

نشأ معمر في البصرة وأخذ الاعتزال عن عثمان الطويل تلميذ وأصل من عطاء كان عالماً متصلاً بالفلسفة اليونانية وصفه الشهرستاني بأنه أعظم القدرية في تدقيق القول بنفي الصفات ونفي القدر حيره وشره عن الله والتكبير والتصيل على ذلك^(٤).

وحدث رواية انفرد بذكرها القاضي عبد الحار، أبو الحسن الخياط وابن

(١) - ابن حرم، الفصل بين الملل والأهواء والنحل، مجلد ٤، ص ١٤٨

(٢) - العوا، المعتزلة والعكر الحز، ٢٥٣.

(٣) - ابن المرتضى، حلقات المعتزلة، ص ٥٤.

(٤) - الملل والنحل، مجلد ١، ص ٨٩.

المرتضى، مختصرها أن ملك السد أرسل إلى الخليفة هارون الرشيد يطلب
عالم بدين الإسلام ليحاور أحد علماء السمية^(١)، ويقول «فإن كان الحق
معك اتعماك وإن كان معي تعتني»^(٢). أرسل الرشيد معمر السلمي، «ولم
قرب من السد بلع حبره ملك السد، فخاف السمي أن يفتضح على يديه،
وقد كان عرفه من قبل، فدرس من سمّه في الطريق فقلبه»^(٣).

يقول الخيرون: في الجانب المكري، اشتهر معمر بن عباد (السلمي)
بمقالة «المعاني»، ولهذا سُمّي وأصحابه بأصحاب المعاني، وارتباطاً بالمعاني
تحدث عدد من الباحثين عن حضور «المثل» أو النماذج الأفلاطونية في فلسفة
معمر وهناك من جعل مقالته المذكورة ساحة من فلسفة أفلاطون. الواقع أن
مهمراً قصد إلى هي الصفات تماماً بعد أن حل محلها المعاني فالقدرة والحياة
والصفات الأخرى عبارة عن معانٍ، فلا وجود للقدرة، بل وجود معنى أو دالة
عليها، وكذلك للصفات الأخرى، وكل معنى من هذه المعاني مرتبط بمعنى
آخر إلى اللانهاية. وفي تنزيه الذات من الصفات يقول معمر «إن إلهي عالم
بعلم، وأن علمه كان علماً لمعنى، والمعنى كان لمعنى لا إلى غاية»^(٤) ويقول
الشهرستاني «الخلق غير المخلوق والحدث غير المحدث»^(٥) أي أن المعاني
غير الصفات ولكنها تدلّ عليها. أما الصفاتية والأشاعرة فيحالفون هذه
الأراء بقولهم «إن التكوين صفة إرلية قائمة بذات الله تعالى، كصفة العلم،
والقدرة والسمع والبصر، فكان الكون أربياً ولا يكون حادثاً»^(٦)

(١) السمية مفرقة هندية، كان من علمائها «بوداسف» ابن الملك وهي تقول
بالتجسيم

(٢) - المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ٥٥، بيروت ١٩٨٨.

(٣) - المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٤) - الأشعري، مقالات لإسلاميين، مجلد ١، ص ٢٢٨.

(٥) - الملل والنحل، ص ٦٨.

(٦) - معتزلة البصرة وبغداد، ص ١٦٣ - ١٦٤.

لمعمر آراء عديدة، كتوليد الأجسام لأعراضها، وحركة الأجسام
وسكونها، قدم الله. يمنعنا ضيق المجال في هذه الدراسة المقتضبة عن ذكرها
بالتفصيل.

يقول الشهرستاني عن معمر. أعظم القدرية في تدقيق القول بنفي الصفات
ونفي القدر حيره وشره عن الله، والتكفير والتصليب على ذلك^(١) أما
الغنادي فنعتة بأنه رأس من رؤوس الضلال والإلحاد وأنه ذنب للقدرية.

من مؤلفات معمر السلمي، كتاب «المعاني» كتاب «الاستطاعة»،
كتاب «الجرء الذي لا يتحزأ»، كتاب «الليل والنهار» وكتاب «الأعراض
والجواهر»^(٢)

٩- هشام الفوطي

هشام بن عمرو الفوطي وكنته أبو محمد، وكان مولى من بني شيان، لقب
بالفوطي نسبة لمهته في بيع ثياب «الفوط»^(٣). كان تلميذ أبي الهذيل العلاف،
ويقول الماتطي: ثم أخرج أبو الهذيل العلاف إبراهيم البطام وهشاماً الفوطي،
فعاما عليه وخالفاه في الفرع، لأن الأصل الذي خالعه عليه هشام يكون في مئة
وعشرين مسألة^(٤) ويؤكد ابن النديم هذه الرواية بقوله «وكان من أصحاب
أبي الهذيل وحرف عنه فعم عليه المعترلة واتحرفوا عنه»^(٥) ويقول ابن النديم:
«وكان هشام يقول إن الشيطان لا يدخل في الإنسان وإنما يوسوس له من
خارج، والله، جل عن ذلك، يوصل وسوسته إلى قلب بني آدم ليسليه»^(٦)

(١) - الملل والنحل، مجلد ١، ص ٨٩.

(٢) - المهرست، ص ٢٠٧.

(٣) - الفوط ثياب مخططة كانت تحب من السند.

(٤) - التنبيه والرد على أهل الأمواء والبدع، ص ٣١.

(٥) - المهرست، ص ٢١٤.

(٦) - المهرست، ص ٢١٤.

كان للموطي مسرة كبيرة عند الخليفة المأمون، ويقول يحيى بن الأكم
«كان إذا دخل على المأمون يتحرك حتى يكاد يقوم»^(١).

وبد هشام الموطي في الصرة وأخذ علم الاعتزال عن أبي الهديل العلاف
وتوفي عام ٢١١ هـ أما شمس الدين الذهبي فيقول في كتاب «تاريخ
الإسلام» إن وفاة هشام الموطي من وفيات السنين ٢٢١ - ٢٣٠ هـ.

يقول ابن الراوندي حول خلاف بن هشام الموطي وبين أستاذه أبي
الهديل العلاف، إن الموطي سحر من مسألة شيعه في سكون أهل الخالدين
- الجنة والنار - الدائم بقوله رعم أبو الهديل أن ولي الله يبدأ يتناول الكأس
من بعض أزواجه، في يعمه هذه السمنى، ويتناول من بعضهن ما أحفه به
بيده اليسرى، إذ حصر وقت السكون الدائم، الذي هو آخر الأفعال، وهو
على تلك الحال، فقي كهية المصلوب ماذا أيديه في جهتين مختلفتين^(٢).

حرّم هشام الموطي على الناس أن يقولوا «حسبنا الله ونعم الوكيل»^(٣)،
لأن الوكيل يقضي موكلًا فوقه وهذا لا يجوز على الله، لأن لا شيء فوقه تعالى
واستدل هذا القول «حسبنا الله ونعم المتوكل عليه»^(٤). يتهم البعادي
هشامًا في الجهل بمعاني الأسماء في الدعاء لأن معنى الوكيل هو الكافي الذي
يكفي موكله أو ما وكله فيه، ومثل لمط الرارق أو العافر^(٥).

ومن أفعال هشام الموطي التي أثارت سخط بعض علماء الدين، حتى
كهره بعضهم، متعه الناس من أن يقولوا «إن الله تعالى ألف بين قلوب

(١) - ابن المرتضى، حقايق المعتزلة، ص ٦٠

(٢) - ابن الراوندي، فضيحة المعتزلة، ص ٢٩

(٣) - سورة آل عمران، الآية ١٧٣.

(٤) - تذكر يا مروان، ص ٢٩١ - ٢٩٢.

(٥) - الفرق بين المرق، ص ٩٧.

المؤمنين وأصل العاسقين، وقد قال تعالى: «ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم»^(١) كما أنه مع أن يحبب الله الإيمان إلى المؤمنين بالرغم من الآية القائلة «حب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم»^(٢). ومنع هشام إصافة «الطمع» و«الختم» و«السد» وأمثالها إلى الله^(٣) ويقص الشهرستاني قول هشام بقوله أن لا يجوز في ذلك وقد وردت كلها في القرآن قال تعالى «وحسم لاله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة وهم عداوت عظيم»^(٤) وقال: «بل طمع عليها يكفرهم»^(٥) وقال: «وجعلنا من بين أيديهم سداً ومن خلفهم سداً»^(٦).

قال الفوطي في القدرة والاستطاعة: الاستطاعة عرص، وهي غير الإنسان وغير الصحة والسلامة والله يخلق القدرة في الإنسان عند مباشرته كل عمل من أعماله، فالإنسان يعمل بقدرة حادثة^(٧). ويضيف ابن المرتضى على هذا القول قولاً للفوطي، والإنسان فاعل أعماله، وهو حر ومسؤول، ولو فرضنا أن لاله تعالى خالق أفعال العباد، وأنه كان عالماً بمنس يؤمن من عباده ومنس يكفر، غدن لا تنقي فائدة من إرسال الله رسله إلى العباد^(٨).

يقول العوّا: «ويذهب الفوطي في موضوع الإمامة، مذهب بعض الخوارج باعتبار فهو يرى أن الإمامة غير واجبة في الشرع وحبوا لو امتنعت الأمة

(١) - سورة الأنفال، الآية ٦٣.

(٢) - العوّا، المعتزلة والصكر الحرة، ص ٢٤١.

(٣) - المصدر نفسه، ص ٢٤١.

(٤) - سورة البقرة، الآية ٧.

(٥) - سورة النساء، الآية ١٥٥.

(٦) - سورة ياسين، الآية ١٩ الملل والنحل، مجلد ١، ص ٩٧.

(٧) - الأشعري، مقالات الإسلاميين، مجلد ١، ص ٢٩٩.

(٨) - المنية والأمل، ص ٣٥.

عنه استحققت اللوم، بل إن الإمامة مسية على معاملات الناس فإن تعادلوها وتعاونوا وتناصروا على الر والتقوى واشتعل كل واحد من المكلفين بواجبه استعنوا عن الإمام^١، وعنده أن الأمة إذا اجتمعت كلمتها وتركتم الظلم والفساد احتاحت إلى إمام يسوسها، أما إذا عصت وفجرت وقتلت إمامها لم تعقد الإمامة لأحد في تلك الحال ويسسج البغدادى من ذلك أن الفوطي طعن في إمامة علي بن أبي طالب لأن الأمة لم تجتمع عليه بثبوت أهل الشام على خلافه إلى أن مات، فأبكر إمامة علي وأقر بإمامة معاوية^٢.

ويقول ابن السديم، وله (الفوطي) من الكتب كتاب «المخدوق»، كتاب «الرد على الأصم في نفي الحركات»، كتاب «خلق القرآن»، كتاب «التوحيد» وغيرها، ويبلغ عددها تسعة كتب في علوم الدين.

١٠- يوسف الشحام

يوسف بن عبدالله بن إسحاق الشحام وكنيته أبو يعقوب، ولد ونشأ في البصرة لم يعرف تاريخ مولده، ولكن قيل أنه توفي في البصرة عام ٢٦٧ هـ. يقول ابن المرتضى: أبو يعقوب يوسف الشحام من أصحاب أبي الهذيل، وإليه انتهت رئاسة المعتزلة في البصرة في وقته، وله كتب في الرد على المخالفين وفي تفسير القرآن، وكان من أحقق الناس في الحدل وعنه أخذ أبو علي (الحائلي)^٣. قال القاسمي عبد الحبار: كان من أصغر علماء أبي الهذيل وأعلمهم وعاش ثمانين سنة^(٤).

(١) - نهاية الاقدام، الشهرستاني، ص ٤٨١.

(٢) - الفرق بين الفرق، ص ٩٩، العوا، معتزلة والمكر الحرة، ص ٢٤٢ - ٢٤٣.

(٣) - طبقات المعتزلة، ص ٧١ - ٧٢، بيروت ١٩٨٨.

(٤) - المصدر نفسه، ص ٧٢.

يقول الحيتون لم يكن نصيب أبي يعقوب يوسف بن عبدالله الشحام مثل نصيب شيخه، أبي الهديل العلاف، أو نصيب تلميذه، أبي علي محمد بن عبد الوهد الجثني، من الشهرة وسعة التعريف بها في التاريخ المللي والنحلي. ففي معظم الروايات يبرز ذكره على هامش حياة أحدهما، مرة بلعياً وأخرى أساذاً^(١).

في عهد الخليفة الواثق بالله (٢٢٧ - ٢٣٢ هـ) عين وزيره المعتزلي ابن أبي دؤاد أبا يعقوب الشحام مشرفاً للخراج ويهول ابن المرتضى: إن الواثق أمر أن يجعل مع أصحاب الدواوين رجالاً من المعرلة، من أهل الدين والطهارة والنزاهة لأبصار المتظلمين من أهل الخراج، فاختار القاضي ابن أبي دؤاد أبا يعقوب الشحام، فجعله ناظراً على الفضل بن مروان (صاحب الخراج) فقمعه وقبض يده على الانبساط في الظلم^(٢).

أسر يوسف الشحام في ثورة الرنج (٢٥٥ - ٢٧٠ هـ) في البصرة، ويذكر القاضي عبد الحارث تفصيل هذا لحدث بقوله: إن الزنج أخذوا الشحام بالبصرة، وأدركوه^(٣) فريقته^(٤) وأطاعه الإمام^(٥) صاحب الزنج^(٦) فقتلوه منهم، وحمده إلى عسكر صاحب الزنج، وقال له: يا يوسف، ما أخرجك عني؟ قتلاً. إلا المستضعفين من الرجال والنساء ولأولاد لا يستطيعون حيلة. فلم يقنعه ذلك، فلما ألح عليه قال: من كم وحت إمامتك أيها الإمام؟ قال منذ كنت، قال في منعك من الخروج؟ قال لا، لم أستطع، قال وأبصاراً لم أستطع، فسكت عنه وتركه^(٧).

يروى الشهرستاني أن الشحام قال إن المعدوم (ما قبل الوجود) شيء محدد

(١) - معتزلة البصرة، وبعده، ٢٠٢، بيروت ١٩٩٧.

(٢) - الحق والأمل، ص ١٧٣.

(٣) - فصل الاعتزال، ص ٢٨١.

بدات، وبدلت حائف أستاذة أأ الهديل العلاف الديل هلى أبى كوى المعدوم شيلأ؁ فالملعزلة فى فلسفة هلى القدر لا يثبتون أأدأأأ مسبقة لوجودها؁ إأ بدلك بطل العقاب والثواب. وتشر فكرة العدم فى بدبيتها؁ عىد أبى اهديل؁ إلى ظهور المعدوم من اللأشيء؁ إلى الوجود بواسطة كلمة «كن» الإلهية؁ أبى خلقلب كلمة «كن» الإلهية شيلأ من لا شيء

يقول البغدادي- وبالتالى يقود هأ إلى أأديث عى أصول شيشية العدم اللى قال بها يوسف الشأام؁ واللى قد نأجدها فى بطرية «الكمون والمداألة» إبراهيم السظام وملأصصها: إن الوجود ألق دفعة وأأدة؁ ثم ظهرت أشياؤه بالآدرأ فالآقدم والآأر إىما يقع فى ظهورها من أماكها^(١).

من مؤلفات يوسف الشأام «الأسآطاعة على المأجرة»؁ «الإرادة»؁ «كان وىكون»؁ «ألالة الأعراض»

١١- الجأأظ

أاء الإسلام وأصبأ الصرة مائة إسلامية تمثل الاللى الأأا وعب علبها العصر العربى الفأأ؁ وشطأ أأاة فىها شأأ عأأأ؁ فكان فى هأه أأاة الأأدة ما أأاء مؤأأأ للطاقع العقلى؁ مؤأرأأه^(٢).

عمرو بن بحر بن مأوب؁ وكنىته أبو عثمان؁ وبأصىف بأقوت بذكر أأله اسمه فرار؁ وقال إىه كان أسوأ؁ وأه كان أأأأ لأعمرو بن قلع الكناى^(٣) لا رىب فى نسبته إلى «كأاة» لأنه بأأأب أأأ بن عبال الوهاب الأألى: «والله لأن رمىآى بأأيلة لأرمىك بكأاة» لُقأ بالأأأظ لأأأوط عىبه

(١) - الفرق بىن الفرق؁ ص ١٢٧.

(٢) د. طه؁ لأأأرى؁ أأأظ أأاته وآأاره؁ أأأارة ١٩٦٩.

(٣) - معجم الأأباء؁ مأأ ١٦؁ ص ٧٤.

اختلف المؤرخون، هل الجاحظ كتابي صليبة (أي من أصل عربي) أم كتابي بالولاء؟ يقول أبو المقاسم البلخي هو كتابي من صلبهم (عربي)، أما المرتضى فيقول: بل هو مولى لهم^(١). والبغدادى يؤكد قول الدحي من أن الجاحظ كتابي من بني كنانة بن حزيمة بن مدركة بن إلياس بن مصر^(٢).

لم تذكر كتب التاريخ شيئاً عن أبيه، والأرجح أنه مات عندما كان الجاحظ صغيراً، ولذلك كنت أمه تتولى أمره وكانت تخدم في بيوت الأغنياء.

جلّ ما ذكر عن شأنه أنه كان فقيراً يبيع السمك المشوي والحبز ليشتري شمعها القراطيس من أهل البادية، يلتمسون فيه التجارة، فكان حلقة اتصال بين الحياة البدوية العربية الخالصة، والحياة العراقية التي اخترقتها لغات واعدات وأفكار عربية، فأخذ الجاحظ لغة حية من مصادرها الصحيحة التي أعياها بما كان يسمع من طرائف الشعر من الشعراء والرواة، بالإضافة إلى تعرفه على عادات العرب وأسايب حياتهم وتفكيرهم.

بالإضافة إلى ارتياده الدائم إلى المرند كان يمضي الكثير من وقته في المساجد يستمع إلى الفقهاء والعلماء وقد ينتهي به المطاف إلى جوارب الوراقين حيث يلقي بعض رجال العلم أو يشتري ما يحتاج إليه من الكتب والقراطيس. ويلهي الدكتور الجاحري نورا حديثاً على شأه الجاحظ العلمية فيقول: لم يكن فقر الجاحظ ليعفيه من أن يمضي إلى الكتاب، أو يعوقه عن أن يتلقى مبادئ القراءة والكتابة ويتعلم ما كانت الكتابيب تقوم إذ ذاك بتعليمه لصبيان الطبقة الدنيا، فقد يبدو أن هذا القسط من التعليم كان مما لا يكاد أحد يعفي منه نفسه^(٣).

(١) - طبقات المعترلة، ص ٩٨.

(٢) - الفرق بين الفرق، ص ١٦٤.

(٣) - الجاحظ حياته وأثاره، ص ٩٢.

يروى ابن المرتضى أنه (الجاحظ) كان من حدائته مشتغلاً بالعلم وأمه تموته فجاءته يوماً يطبق عليه كرايس فقال: ما هذا؟ قالت: هذا الذي تحب به، فخرج معتملاً وجلس في الجامع ومويس بن عمران جالس، فلما رآه معتملاً قال ما شألك؟ فحدثه الحديث، فأدخله المنزل وقرب إليه الطعام وأعطاه خمسين ديناراً، فدخل السوق واشترى الدقيق وغيره وحمله الخماليون إلى داره فأنكرت الأم ذلك وقالت من أين لك هذا؟ قال من الكرايس التي قدمتها إلي^(١).

أهمية هذه الرواية هي أن علاقة لجاحظ بمويس بن عمران^(٢)، انلي كان من أصحاب إبراهيم النظم، أدت إلى الصلة بين الجاحظ والنظام التي أمدت الجاحظ بالمقومات التي كوت شخصيته في عقيدة الاعتزال. وقيل لولا النظام ما اعتزل الجاحظ.

أحد الجاحظ علوم الاعتزال عن يد إبراهيم النظام فكان من أسخ تلاميذه، كما أن الجاحظ حلد اسم النظام في كتبه، فكان خير تلميذ لأحسن أستاذ.

أما الذي فتح باب الخليفة، المأمون للجاحظ فكان المعتزلي نيامة بن أشرس مستشار المأمون، «لكن الجاحظ التحق بالوزير محمد بن عبد الملك بن الزيات، الذي كان على عدااء مع القاضي المعتزلي المشهور أحمد بن أبي دؤاد، فيما قتل صديق الجاحظ، محمد بن عبد الملك بن الزيات، اعتقل القاضي بن أبي داؤد الجاحظ وسججه ثم أحلى سبيله، لكون ابن أبي دؤاد من رجال الاعتزال المرموقين، ولكن بعد أن قال للجاحظ أمام جمع من الناس: «ما علمتك إلا

(١) - طبقات المعتزلة، ص ٦٨، بيروت ١٩٨٨.

(٢) - مويس بن عمران من اثرياء البصرة وعبي العلم، جعل دره في البصرة متدي أدبيا يجلس منه النظام وغيره من العلماء يتحدثون في الكلام ويتطوون في مسائله كان النظام وأصحابه يفصلون دارس عمران على المجالس لعامة في المساجد.

متناسياً للنعمة، كهوياً للصبيعة، معدنً للمساوي، وما فتئ باستصلاحي تلك، ولكن الأيام لا تصلح فيث لفساد طويتث ورداءة طبيعتك»^(١).

عند قدوم الجاحظ إلى بغداد التحق بالأصمعي وأخذ عنه علوم النعمة كما درس الفقه وعلوم الدين على أبي ريد الأنصاري وأبي يوسف القاضي

قال ثابت بن قرة الصاهلي «ما أحسد هذه الأمة إلا على ثلاثة. عمر بن الخطاب في سياسته ويقطته ودينه وبقبه. والحسن بن أبي الحسن النصري في علمه ونمواه ومواعظه وأبي عثمان الجاحظ شيخ الأدب ولسان العرب» وقال أبو محمد الأندلسي الحوي اللعوي «رصيت يف الجحة بكتب الجاحظ عوضاً عن نعمها».

يقول الجاحظ: «لولا مكان المتكلمين هلكت العوام من جميع الأمم، ولولا مكان المعتزلة هلكت العوام من جميع السحل، فإن لم أقل ولولا أصحاب إبراهيم هلكت العوام من المعتزلة. فإني أقول. إنه أهدى لهم سبلاً، وفتق لهم أموراً واحتصر لهم أبواباً ظهرت فيها المنفعة وشملتهم بها النعمة»^(٢).

واتهم الجاحظ بميله إلى الدهرية^(٣) لقوله «وقد أنكر الناس من العوام وأشياء العوام أن يكون شيء عن الخلق كان من غير ذكر وأشي. وهذا جهل بشأن العالم، وبأقسام الحيوان، وهم يطون أن على الدين من الإقرار بهذا

(١) - طبقات المعتزلة، ص ٦٩.

(٢) - الحيوان، مجلد ٤، ص ٢٠٦.

(٣) - الدهرية تقبل ما يسمى بالماديين. فالمادة عندهم مدأ كل شيء ومتناه والعالم عندهم قديم خالد - لا يزال - ليس له علة خارجة عنه ولا فيوم يقوم عليه من دونه لا يؤمنون شيء مما وراء المادة، وليس للمعرفة عندهم علة إلا المشاهدة، فلا يقرون^(٤) إلا بالعيان وما بحري بحري العيان^(٥) (الحيوان، مجلد ٤، ص ٩٠) فالأديان عندهم باطنة، وجمع ما وراء المادة حرافة. هم يعصون الناطق والإيمان العسي (الجاحظ حياته وأثاره، ص ٦٠)

القول مصرة وليس الأمر كما قالوا وكل قول يكذبه العيان، فهو أفحش خطأ وأسخف مذهباً وأدل على معاندة شديدة أو غفلة مغرطة^(١)

ويقول الجاحظ: «إن المعارف كلها ضرورية طبعاً، وليس للعبد كسب سوى الإرادة، وتعمل أفعاله منه طبعاً» وأنكر أصل الإرادة وكونها حسناً من الأعراض فقال: «إذا انقضى السهو عن الفاعل، وكان عالماً بما يفعله فهو المرید على التحقيق، أم الإرادة المتعلقة بمعل الغير فهو ميل النفس إليه»^(٢).

يقول الشهرستاني قال الجاحظ «إن الحق كلهم من أفعلاء عالمون بأن الله خالقهم، وعارفون بأهم محتاجون إلى النبي، وهم محجوجون بمعرفتهم. ثم هم صنفان: علام بالتوحيد، وحاهل له، فالجاهل معذور والعالم محجوج. ومن انتحل دين الإسلام، فإن اعتقد أن الله تعالى ليس بجسم ولا صورة، ولا يرى بالأبصار، وهو عدل لا يحور، ولا يريد المعاصي، وبعد الاعتقاد واليقين أقر بذلك كنهه، فهو مسلم حقاً، وإن عرف ذلك كله ثم ححده وأنكره، وقال بالتشبيه والخر، فهو مشرك كافر حقاً. وإن لم ينظر في شيء من ذلك كانه، واعتقد أن الله تعالى له رب، وأن معه آراء، ولله، فهو مؤمن لا أرم عليه، ولا تكليف عليه غير ذلك»^(٣).

سمى لاجاحظ العصمة عن الأنبياء وقال إن الأنبياء اعتمدوا المعاصي ووافقوها على غير تأويل مع العلم أن الله قد سبى عن ذلك^(٤)

(١) - الجاحري، الجاحظ حياته وآثاره، ص ٦١

(٢) - الملل والنحل، ص ٧٥.

(٣) - الملل والنحل، ص ٧٥ - ٧٦.

(٤) - الانتصار، ص ٩٥.

عيسى بن صبيح الكوفي، كنيته أبو موسى الملقب بالمردار، ويقال له «راهب المعتزلة» لاختلاطه بالمسيحيين في البصرة والقول في عقيدتهم^(١). كما وافق النظام بالقول: «إن الناس قادرون على مثل القرآن، فصاحة ونظماً وبلاغة» وكذلك قال «كفر من قال إنه أربي»^(٢) ويقول الشهرستاني قال أبو موسى المردار، إن العقل يوحى معرفة الله تعالى بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع، وعليه يعلم أنه وإن قصر ولم يعرفه ولم يشكره، عاقبه عقوبة دائمة، فأثبتنا التحليل واجباً للعقل^(٣).

قبل إن بشر بن المعتمر نقل الاعترال إلى بغداد وبشره تلميذه عيسى بن صبيح المردار. ويقول ابن النديم: من كبار المعتزلة. من المتقدمين، أخذ عن بشر بن المعتمر، وهو الذي أظهر الاعترال ببغداد، وعنه انتشر وهشا^(٤)

ذكر شمس الدين الذهبي في «سير أعلام النبلاء» عن حياة عيسى المردار أنه انحدر من البصرة مولداً ثم نشأ ببغداد، ونحل من معتزها الأول بشر بن المعتمر. وليس هناك ما يصيد حول انحدره، مؤيد أو عربي الأصل، ما عدا لقبه «المردار» الذي يشير إلى أنه من الموالي^(٥).

اتهم ابن الراوندي المردار أنه قال: «إن الله تعالى يقدر على أن يكذب ويظلم، ولو كذب وظلم، كان لها كادياً ظالماً» ويحجب أبو الحسين الحيات ابن ابراوندي بقوله قول أبو موسى، رحمه الله، هو الحق، إد وصف الله بالقدر

(١) - تذكر يا مروان، ص ٢٨٩

(٢) - الملل والنحل، ص ٦٩

(٣) - المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٤) - المعتمد، ص ٢٠٦.

(٥) - معتزلة البصرة وبغداد، ص ٢٥٣.

على العدل وعلى خلافه، لأن هذه حقيقة الماعل المختار، أن يكون إذا قدر على فعل شيء قدر على صده وتركه^(١) وانفرد عيسى المردار عن المعتزلة عندما قالوا: لا يجوز أن يكون الله سبحانه مريداً للمعاصي، على وجه من الوجوه^(٢).

عرف من المردار تكفيره أهل الجدل والمناظران، ويذكر ابن الراوندي أن المردار ألف كتاباً، كثر فيه أهل الأرض.

توفي عيسى المردار عام ٢٢٠ هـ، ويذكر ابن الدير أن المردار ترك ستة وعشرين كتاباً، معظمها عن عقائد المعتزلة^(٣).

١٣- جعفر بن حرب

جعفر بن حرب الهذلي، وكنيته أبو الفضل وهو من معتزلة بغداد، توفي عام ٢٣٦ هـ وله تسع وخمسون سنة^(٤) ويقول المسعودي: «كان من وجوه قحطان»^(٥).

كان جعفر بن حرب جدياً في الجيش العباسي، ويصوّل ابن الجوري في اعتناق جعفر للاعتزال: اجتاز يوماً راکباً في موكب له عظيم، ونعمته على عاية الوفور، ومنزلته بحالها، فسمع رجلاً يقرأ: ألم يأت للدين آمو، أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من حق فصاح اللهم بل، بكررها دفعات. ثم نزل عن دابة ونزع ثيابه ودخل في دجلة، فاستتر بالماء إلى حلمه، ولم يخرج حتى فرق جميع ماله في المطالم التي كانت عليه، وردّها، ووضى فيها، وتصدق

(١) - الانتصار، ص ٥٣

(٢) - الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٥١٢

(٣) - المهرست، ص ٢٠٧.

(٤) - المصدر نفسه، ص ٢١٣.

(٥) - معتزلة البصرة وبغداد، ص ٢٥٩.

بالباقى، وعمل ما اقتضاه مذهبه، ووجب عليه عنده. فاجتار رجل، فرآه في الماء قائماً، وسمع بخبره فوهب له قميصاً ومئراً فاستتر بهما، وخرج فلبسهما، وانقطع إلى العلم والعبادة حتى مات^(١).

أما ابن المرتضى فيروي حادثة اعتناق جعفر لمذهب الاعتزال بقوله يقال إن جعفر كان في صغره يمر على أصحاب أبي موسى (المردار) فيعبتهم ويؤذهم، فشكوه إلى أبي موسى فقال: اجتهدوا أن تصروه إلى محلي، فلما صر إلى محله وسمع كلامه وعظته، مرّ حتى دخل في الماء عارياً من ثيابه وبعث إلى أبي موسى ليعت إليه ثياباً فلبسها ولم أبا موسى فخرج في العلم ما عُرف به^(٢).

ثم يقول ابن المرتضى: واعتزل الناس في آخر عمره وترك الكلام في الدقيق وأقبل على التصنيف في اجلي الواضح مثل كتاب «الإيضاح» و«نصيحة العامة» و«المسترشد والمتعلم الأصول الخمسة» وما أشبه ذلك، وكان يسح ذلك ويدفعه إلى امرأة ويأمرها أن تبيعه بكل ما يُطلب منها ويشتري منها الكاغذ بقدر ما يحتاج إليه ويشتري. بقي ذاك فرداً، نفسه وعياله وكان ذلك إلى أن توفي رحمه الله تعالى^(٣).

يقول أبو الحسين احتياط عن حادثة جعفر بن حرب مع الخليفة الواثق بالله، حضر جعفر مجلس الواثق للمناظرة فحضر وقت الصلاة فقاموا لها ومقدم الواثق قصيهم وسحى جعفر فرع حُقيّه وصلى وحده، ثم لبس جعفر حُقيّه وعاد إلى المجلس وأطرق ثم أخذوا في المناظرة، فلما خرحوا قال له القاضي أحمد بن أبي دؤاد: إن هذا لا يحتمل عن هذا الفعل وإن عرمت

(١) - المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ص ١٢٧

(٢) - طبقات المعتزلة، ص ٧٥.

(٣) - المصدر نفسه، ص ٧٣.

عليه فلا تحصر مجلسه فقال جعفر: ما أريد الحضور لولا أنك تحملني عليه، فلما كان المجلس الثاني نظر الواثق ثم قال: أين الشيخ الصالح؟ فقال ابن أبي دؤاد: إن به السِّل وهو يحتاج إلى أن يتكفي ويضطجع، قال الواثق: وذاك، ولم يحصر جعفر بعد ذلك إلى مجلسه^(١).

كان جعفر يقول: «إن الله تعالى خلق القرآن في اللوح المحفوظ، فلا يجوز أن ينتقل منه لأنه يستحيل أن يكون الشيء الواحد في مكانين في آن واحد. وعلى هذا فالس لم يسمعوا القرآن على الحيفة، والقرآن الذي في المصاحف ليس بكلام الله إلا على المجاز، وهو عبارة عن حكاية عن المكتوب الأول في اللوح المحفوظ»^(٢).

يقول الأشعري: يقول جعفر بن حرب إن القدرة هي القوة الكامنة وإن لم تظهر، والمصوع قادر وليس يقدر على شيء، كي أن المطبق حقه بصير ولا يبصر^(٣).

أما في مسألة التخليد بالعقل، فيقول إن العقل، في تعريف الناس موجود الله، يقوم بهذه المهمة بدون كسب، بمعنى «من لم يضطر إلى معرفة الله لم يكن مكلفاً ولا مستحقاً للعقاب»^(٤).

توفي جعفر بن حرب عام ٢٣٦ هـ ويذكر له ابن المديم كتاب «متشابه القرآن» كتاب «الاستقصاء»، كتاب «الأصول» وكتاب «الرد على أصحاب الطبايع»، كما ذكر له ابن الراوندي كتاب «المسائل في النعيم».

(١) - طبقات المعتزلة، ص ٧٤.

(٢) - الخياط، الانتصار، ص ٨٢.

(٣) - مقالات الإسلاميين، ص ٢٤٠.

(٤) - العدد دي، أصول الدين، ص ٣٣٦ تنصرف

هو أبو محمد جعفر بن مبشر الثقفي، من معتزلة بغداد وكان فقيهاً ورعاً زاهداً عفيفاً^(١) وكان يرفض المساعدة حتى من أقرب الناس إليه. قبل إن الخليفة المأمون قال لوزيره أحمد بن أبي دؤاد «لم لا تولي أصحابي (المعتزلة) القضاء كما تولي غيرهم؟» فقال ابن أبي دؤاد أرسلت إلى جعفر الثقفي مالا، فأرجعه. فذهبت نفسي، فهددني بالقتل وقال لا أريد أكثر مما يسد رمقي. فكيف أوتي القضاء مثله^(٢).

قال جعفر: «إن لا يوجد من المعاصي كبائر وصغائر، كل المعاصي كبائر» بهذا اتفق في رأيه مع الخوارج الأزارقة والمجداب واختلف مع جماعة الاعتزال وهو من كبار مفكرهم^(٣).

ينسب إليه قوله في اللطف: «إن عند الله لطفاً لو أعطاه الكافرين لآمنوا اختياراً، إيماناً لا يستحقون عليه الثواب، ما يستحقون به إذا آمنوا مع عدم ذلك اللطف، والأصلح لهم، ما فعل الله بهم لأن الله لا يعرض عباده إلا لأعنى المآل وأشرها وأفضل الثواب وأكثره»^(٤).

توفي جعفر بن مبشر عام ٢٣٤ هـ ويذكر له ابن السديم اثنين وعشرين كتاباً معظمها في عقائد الاعتزال^(٥).

(١) - المهرست، ص ٢٠٨.

(٢) - الفرق بين الفرق، ص ١٦٧ حاشية تصرف.

(٣) - تذكر يا مروان، ص ٢٩٢.

(٤) - مقالات الإسلاميين، ص ٢٤٧.

(٥) - المهرست، ص ٢٠٨.

محمد بن عبدالله الإسكافي، وكنيته أبو جعفر، وأصله من سمرقند. وكان عظيم الشأن في العلم والدعاء والمعرفة وصيانة النفس وبيل المهمة والسمعة عن الأدناس، وكان المعتصم قد أعجب به إعجاباً شديداً، فقدمه ووسع عليه بلع في مقدار علمه ما لم يطلع أحد من نظرائه^(١)

كان الإسكافي أولاً خياطاً، وكان أبوه وأمه يمعنانه من الاختلاف في طلب

الكلام، ويأمرانه بلزوم الكسب، فصممه جعفر بن حرب إليه، وكان يبعث إلى أمه في كل شهر عشرين درهماً من كسبه^(٢).

وفي رواية تقول الفقيه محمد بن الحسن، المعروف بابن فرقد، عن فرسه عند رؤيته الإسكافي يقول البغدادي وهذا كذب فائله، لأن أمسكافي لم يكن في زمان محمد بن الحسن، ومات محمد بن الحسن في الري في خلافة هرون الرشيد ولم يدرك الإسكافي زمان الرشيد، ولو أدرك زمان محمد لم يكن محمد ينزل لمثله عن فرسه مع تكفيره إياه^(٣)

وزعم الإسكافي أن الله تعالى يوصف بالقدره على ظلم الأطفال والمجانين ولا يوصف بالقدره على ظلم العقلاء. وحمل بين القولين منكرة فزعم أنه إنما يقدر على ظلم من لا عقل له ولا يقدر على ظلم العقلاء، وأكفره أسلافه في ذلك وأكفرهم هو في خلافه^(٤).

(١) - المصدر نفسه، ص ٢١٣

(٢) - المصدر نفسه، ص ٢١٣.

(٣) - الفرق بين الفرق، ص ١٥٦.

(٤) - المصدر نفسه، ص ١٥٥.

كان الإسكافي يميل إلى التشيع، ويقول ابن أبي حديد كان أبو جعفر يقول بالتفصيل على قاعدة معتزلة بعداء، ويبالغ في ذلك، وكان علوي الرأي، محققاً منصفاً، قليل العصبية^(١). ثم يقول ابن أبي حديد: ثم وقع بيدي بعد ذلك كتاب لشيخنا أبي جعفر الإسكافي، ذكر فيه أن مذهب بشر بن المعمر وأبي طالب، ثم ابنه الحسن، ثم ابنه الحسين، ثم حمزة بن عبد المطلب، ثم جعفر بن أبي طالب، ثم أبو بكر بن أبي قحافة ثم عمر بن الخطاب، ثم عثمان بن عفان^(٢).

ويقول الخيون: حاول الإسكافي في القول بخلق القرآن التخفيف من لجهة المعتزلة في هذه المسألة، وخصوصاً في ظل المحنة. فهو مثلاً يقول: «يجوز أن يقال إن الله يكلم العباد ولا يجوز أن يقال إنه يتكلم» والفرق الذي قصده الإسكافي بين مكلم ومتكلم، أن الكلام من فعله وليس من صفاته، ولعل ذلك لا يتجاوز التلاعب بالألفاظ، أو أنه من أنواع الكلام الدقيق، وصمه الاسفراييني في «التنصير» بالخرافة^(٣).

وفي الإله كافي عام ٢٤٠ هـ يذكر ابن أبي حديد كتاب «الإله» والرد على من أنكروا خلق القرآن، «فضائل علي»، «المقامات» وغيرها.

١٦ عبد الرحيم الخياط

عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط وكنيته أبو الحسين، أستاذ أبي القاسم محمود البلخي الكعبي، وأبي علي محمد بن عبد الوهاب الحنثلي. كان عالماً فاضلاً ورعاً، وكان من علاة الشيعة، ومن قوله في الإمام الأول علي بن أبي طالب «أنه

(١) - شرح نهج البلاغة، ص ٩٦.

(٢) - المصدر نفسه، ص ٦٤٥.

(٣) - معتزلة البصرة وبعدها، ص ٢٧٧.

من أفصل الصحابة، لأن الخصال التي فصل الناس بها متفرقة في الناس وهي مجتمعة فيه. وقال الصديقون ثلاثة: حرقيل مؤمن آل فرعون، وحبيب الحار مؤمن آل يس، وعيسى بن أبي طالب وهو أفصل الثلاثة^(١). هو من معتزلة بغداد، شهرته تعود إلى كتابه «الامتصار والرد على ابن الراوندي الملحد» وفيه نفص وتكذيب لأقوال ابن الراوندي التي حولها كتابه «فضيحة المعتزلة»

نشأ أبو الحسين الخياط في بغداد وأحد علوم الدين عن يد جعفر بن مشر، وألف بالخياط لأنه كان يحيط الثياب ويبيعها في سوق البصرة وأوجد المارقة الخياطية. يقول شمس الدين الذهبي «شيخ المعتزلة النغداديين»، له الذكاء المهرط والتصانيف المهددة، وكان في محور العلم، له جلالة عجيبة عند المعتزلة، وهو من نظراء الجبائي^(٢).

«فرد أبو الحسين الخياط في قوله إن المعدوم شيء جوهر وجسم» لذلك عُرف والقائلون بقوله بالمعدومية «لإفراطهم بوصفهم المعدوم بأكثر أوصاف الموجودات»^(٣). ويلاحظ أبو معين السفي مقالته الخياط بقوله: إن من كان في حالة الوجود جاء بذكر في حالة العدم أي: جاء بما أم، أو بهر- أي: قول: إلا أن الخياط غلب في إثبات المعدوم شيئاً، والشيء ما يعلم ويخبر عنه، ولا جوهر جوهر في العدم، ولا عرص عرص في العدم، كذلك أطلق جميع الأجاس والأصناف حتى قال: السواد سواد في العدم، فلم يبق إلا صفة الوجود أو الصفات التي تدرم الوجود والحدوث، وأطلق على المعدوم لفظ الثبوت^(٤)

توفي أبو الحسين الخياط عام ٢٩٠ هـ وقيل ٣٠٠ هـ ومن مؤلفاته كتاب

(١) - تذكر يا مروان، ص ٢٩٤

(٢) - سير أعلام النبلاء، مجلد ١٤، ص ٢٢٠.

(٣) - الأشعري، العرق بين الفرق، ص ١٦٥.

(٤) - الملل والنحل، مجلد ١، ص ٧٦؛ الخيون، معتزلة البصرة وبغداد، ص ٢٨٤

«الاتصار والرد على ابن الراوندي الملحد» وكتاب «نقص نعت الحكمة» وكتاب «الرد على من قال بالأسباب» وكتاب «لسان المبران».

١٧- عبد الله الكعبي

عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي، من معتزلة بغداد، أحد الاعتزال عن يد أبي الحسين الخياط، يقول ابن المريضي، أبو القاسم رئيس نيل عزيز العلم بالكلام والفقه وعلم الأدب واسع المعرفة في مذاهب الناس، وله مصنوعات جلية الفوائد كعيون المسائل وغيرها^(١).

خالف الكعبي الصريين لقولهم بأن الله تعالى يرى خلقه من الأجسام والألوان، وأنكروا أن يرى نفسه، كما أنكروا أن يراه غيره ورغم الكعبي أن الله تعالى لا يرى نفسه ولا غيره إلا على معنى علمه بنفسه وبغيره^(٢).

وقال الكعبي: إن إرادته الباري تعالى ليست صفة قائمة بذاته ولا هو مرید لذاته، ولا إرادته حادثة في محل أو في لا محل، بل إذا أطلق عليه أنه مرید فمعناه أنه عالم، قادر، غير مكره في فعله، ولا كاره، ثم إذا قيل هو مرید لأفعاله، فالمراد به أنه حائق لها على وفق علمه، وإذا قيل هو مرید لأفعال عباده، فالمراد به أنه أمرها راض عنها، وقوله في كونه سميعاً بصيراً راجع إلى ذلك أيضاً، فهو سميع بمعنى أنه عالم بالمسموعات، وبصير بمعنى أنه عالم بالمصرات، وقوله في الرؤية كقول أصحابه نبياً وإحالة. غير أن أصحابه قالوا يرى الباري تعالى ذاته، ويرى المرتبات، وكونه مدركاً، لذلك رآه على كونه عالماً، وقد أنكر الكعبي ذلك وقال: معنى قولنا يرى ذاته ويرى المرتبات: أنه عالم بها فقط^(٣).

(١) - ابن المريضي، حقيقات المعتزلة، ص ٨٨.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٧٧، الحاشية، بيروت، ١٩٨٦.

(٣) الملل والنحل، ص ٧٨.

ويقول الكعبي إن المقتول ليس سميت، فيتهمه البغدادي بأنه يعاند قول الله تعالى: «كل نفس ذائقة الموت وإنما توفون أجوركم يوم القيامة»^(١).

يقول الخيون: ينحدر أبو القاسم الكعبي من خراسان، وكانت أسرته مولاة لقبيلة كعب العربية، التي تظن منذ زمن طويل في الأهوار. اشتهر باسم الكعبي، إضافة إلى تسميته بالبلخي نسبة إلى مسقط رأسه بدح. استقر الكعبي بسامور بعد أن كان مقيماً فترة طويلة بغداد، ولم يقطع عنها نهائياً، بل ظل يتردد عليها بين الحين والآخر وصدي فكره لا يعيب عن محلها^(٢).

من الآراء التي احتضنها الكعبي، اهتمامه في البحث عن أصل اللغة، فقد قال في «عنون الأخبار»، «لا يمكن الاصطلاح على لغة، إلا إذا تقدمتها لغة، وشافه بعضهم بعضاً، أو كتابة حتى يصح أن تصطبخوا على غيرهم، وقد علمنا أن من لم يحتج الكلام أصلاً، لم يكن أن يتكلم أصلاً، كالذي ولد أصم، فلا بد من أن يكون ابتداء اللغة بالتوقيف»^(٣). وفي قوله بالتوقيف بلغني الكعبي، صراحته أن تكون اللغة ابتداءً إسمياً اجتماعياً، فلا بد أن تكون مخارقة من الله تعالى، ثم تنقل من جميل إلى جميل ورغم التصريح التوقفي، فإن في النص المذكور ما يفيد أيضاً، بأن اللغة حاجة وإمكانية تسع من طبيعة الإنسان وحاجته^(٤).

توفي الكعبي عام ٣١٩ هـ في بلخ، وقد ترك العديد من الكتب في عقائد الاعتزال وعلوم الدين^(٥).

(١) - سورة آل عمران، الآية ١٨٥

(٢) - معتزلة البصرة وبغداد، ص ٢٩٠

(٣) - السيابوري، مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص ١٦٠.

(٤) - الخيون، معتزلة البصرة وبغداد، ص ٢٩٤.

(٥) - المهرست، ص ٢١٩.

١٨- أحمد بن أبي دؤاد

أحمد بن أبي دؤاد بن جرير بن مالك، ويرجع نسبه إل نزار بن معد^(١)، وكنيته أبو عبدالله. ولد عام ١٦٠ هـ في البصرة، وتوفي عام ٢٤٠ هـ في بغداد في خلافة المتوكل بعد أن أصيب بالقاع.

أخذ ابن أبي دؤاد الاعتزال عن يد أبي الهذيل العلاف، كما قيل إنه كان من تلاميذ بشر بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد.

لمع نجم ابن أبي دؤاد في عهد المأمون والمعتصم، حتى قيل إنه كان الأمر الساهي وصاحب السلطة لا يرد له أمر، كما اتهمه معظم المؤرخين أنه كان سبب محبة «خلق القرآن».

ذكر بالتفصيل، تاريخه وأعماله وما قدمه للمعتزلة من مساعدات وخدمات جعلتهم يحتكروا السلطة في الدولة حتى قيل بحق، كان عهد المأمون عهد المعتزلة.

١٩- أبو علي الجبائي

محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن مُهران بن إبان، مولى عثمان بن عفان، وكنيته أبو علي والمعروف بالجبائي^(٢)، نسبة إلى قرية «حُتي» من توابع البصرة من جهة الأهواز^(٣). أحد الاعتزال عن يد المعتزلي أبي يعقوب الشحام من أصحاب أبي الهذيل العلاف. وأبو الحسن الأشعري كان تلميذاً لأبي علي الجبائي.

(١) - المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(٢) - ابن خلكان، وفات الأعيان، ص ٢٦٧.

(٣) - معتزلة البصرة وبعدها، ص ٢١١.

قدم أبو علي البصرة ونكلم مع من فيها من المتكلمين، وإليه انتهت رئاسة البصريين في زمانه لا يدافع في ذلك^(١).

ولد أبو علي الحائثي عام ٢٣٥ هـ في قرية «حُثَي» التي يتنسب إليها، وقيل إنه توفي عام ٣٠٣ هـ في البصرة. يقول ابن النديم (تكملة الفهرست) أنه أوصى ولده أبا هشام أن يدفعه في الموضع الذي توفي فيه، وهو منطقة «عسكر مكرم» من الأهواز، ولكن أب هشام حالف الوصية وحمله إلى «حُثَي» بالبصرة، حيث مبط رأسه وبتانه الذي يضم بحيله ورفات زوجته وبعض أصحابه من المتكلمين^(٢).

يقول الراوي: ظهرت احشاة في عصر مليء بالتعبيرات المضحكة، والحركات الثورية السياسية. ففي المستوى الأول، سيطرت العسكرية التركية على السلطة العباسية التي جعلتها أداة مربة في أيدي جندها المرتقة، وما صاحب هذه الهيمنة من تمشي الفساد السياسي وانعدام سيطرة الدولة وهيمنتها على الأوصاح داخياً وخارجياً. وعلى المستوى الآخر، فقد ازدحم الفكر بالأفكار الثورية العنيفة والإيديولوجية الاجتماعية، وتزايدت الحركات الانفصالية في أقاليم الدولة ومدنها المركزية^(٣).

أما في المجال الفكري والعقائد الدينية فقد تعاصدت قوى أهل النص وأصحاب الحديث والروافض في حجة واحدة للقضاء على حركة الاعتزال بتشجيع، وحتى المساهمة الفعلية، من الخليفة المتوكل، «وكان على المعتزلة بقيادة الحديث، أن تدافع عن وجودها، فعادوا إلى ممارسة عملهم في الخفاء»^(٤).

(١) - الفهرست، ص ٢٨٦

(٢) - معتزلة البصرة، وبعده، ص ٢٢٩.

(٣) - الراوي، العقل والحرية، ص ٢٣، بيروت، ١٩٨٠

(٤) - المصدر نفسه، ص ٢٤.

ويقول الراوي: لم تكن محاصرة السلطة وعداوة أجهرتها وسياسة القمع، ونفي رجالها، بقدر ما كانت الصراعات الداخلية التي فحرتها محاور الاعتزال في القرن الثالث، ومؤثراتها، والتشردم والانقسام اللدان أصبحا ظاهرة بين مدارسها، ما جعل جبهتها الداخلية في وضع هش فقد القدرة على المقاومة والصمود إزاء هجومات الروافض القاسية، وضربات المحدثين العيفة من هنا تنهت الجبائية إلى صراعاتها الداخلية، ورجعها الانعكاسي، في المحاور والاضطرابات والامواقف الذاتية، التي أدت في النهاية إلى ضعف قوتهم حركة وتطبيعاً، وهكذا وفي أشد ساعات الحصار والقلق والتحدي، قام الجبائي الكبير ليتولى قيادة منظمات الاعتزال ومحاوره في مواجهة التحديات ومعاونتها، بعمله المثابر من أجل وحدة الاعتزال^(١)

يقول الداودي «واجه أبو علي تركة مثقلة، فكان عليه مهمة رصد مقالات المعتزلة الذين كانوا يمثلون خطراً حقيقياً على مستقبل الاعتزال، من خلال أطروحاتهم المتطرفة، فأجرى مراجعاته على كتبهم، وآرائهم، بوضع اعتراضاته إزاءها، بشكل يتناسب مع محاولته إلهادفة إلى تدعيم مذهبه، وتقديمه في صورة مرضية لا تصدم مشاعر الجماهير الدينية، بل تكتسب رضاهم، في وقت تصاعدت الخصوم عليه. فوضع جملة كتب في الرد على الخطباء (أبو الحسين) والصالحين والحافظ والنظام والردعي»^(٢).

يقول الراوي: كانت لقيادة الجبائي الواعية ومبادرته الشجاعة، آثار مستقبلية، فقد أصبحت مدرسته مركزاً تلورت من حوله أكفأ الشخصيات المعتزلية، وتشكل في حلقة المذهبية، التلاميذ المتزود في فترة كان مهدراً أن

(١) - المصدر السابق، ص ٢٣ - ٢٤.

(٢) - طبقات المفسرين، مجلد ٢، ص ١٩٠.

تبتنع فيها مذهبه بجملته، لذلك أطلق عليه لقب «منقذ المعتزلة»^(١)

يقول الشهرستاني: تناول أبو علي الجبائي موضوع الصفات باعتبارها عن
الذات محارباً المعتزلة عموماً، وأنها اعتبارات عقلية وليس ثمة شيء يمكن أن
يتوهمه رائداً على أدلة لإطلاق هذه الصفات عليه وقرر أبو علي أن يحكم
على أسماء الله الحسنى وصفاته بمقتضى شينين اللغة والعقل، وقد استخدم
في الأولى براعته اللغوية في تفسير الأسماء التي سمى الله نفسه بها وفي تفسير
الصفات التي لم يطلعها الله على داته^(٢)

كتب الفلسفة الإسلامية نخفل بأقوال أبي علي الجبائي في العلوم الدينية
وعقائد الاعتزال، ولكن بسبب ضيق المجال في هذه الدراسة، سأذكر بعضها
فقط.

يقول أبو علي في اللطف الإلهي: «إن الله لم يدحر عن عباده شيئاً من
الأنطاف، فأنه قد فعل بعباده ما هو أصح لهم في دينهم، ولو كان في معلومه
شيء يمتون عنده أوي صلحون به ثم لم يصعله هم لكن مريداً فسادهم، غير
أن ذلك لا يعني أن الأنطاف الله محدوده، فإنه يندر أن يفعل بالعباد ما لو فعله
هم لاردادوا طاعة فيزيدهم ثواباً وليس ذلك واحداً عليه. واللطف الإلهي
عند الجبائي على صريين الأول: لطف يتعلق بالتكليف، وقد فعل الله بعباده
غاية اللطف الذي عنده كانوا يؤمنون من غير إلحاء. الثاني: لطف يتعلق
بزياده الطاعات هو أقرب إلى التوفيق، يمتحه الله لعباده المحلصين فيزدادوا
بذلك إيماناً ويريدهم عند ذلك ثواباً»^(٣).

يقول الأشعري: كان الجبائي لا يزعم أن الساري يوصف بأنه كامل،

(١) - الراوي، العقل والحرية، ص ٢٥.

(٢) - الملل والنحل، ص ١٢٢.

(٣) - في علم الكلام، محمد باقر محمد صبحي، لمعتزلة، ص ٢٩٩.

لأن الكامل هو من تمت حصاله وأبعاضه. ولأن الكامل في بديه هو الذي قد تمت أبعاضه، وكذلك الكامل في خصاله من تمت خصاله ما نحو كمال الرجل في علمه وعقله ورأيه وفصاحته. فلي كان الله، عز وجل، لا يوصف بالأبعاض، ولم يجز أن يوصف بالكمال في ذاته من جهة الأفعال وكذلك لا يوصف بأنه وافر، لأن معنى ذلك كمعنى الكامل، كذلك لا يقال تام، لأن تأويل التام والكامل واحد^(١).

ويقول الأشعري: وكان الحنائي يقول قد يوصف القديم (الله) بالقدرة على أن يفعل عباده في باب الدرجات والريادة من الثواب أكثر مما فعله بهم، لأنه لو بقاه أكثر مما يبقى لازداد إلى طاعته طاعات يكون ثوابه أعظم من ثوابه لما اخترعه. فأما ما هو استدعاء إلى فعل الإيمان واستصلاح التكليف فلا يوصف بالقدرة على أصلح مما فعله بهم^(٢).

وكان أبو علي الحنائي يقول إن الأشياء تُعلم أشياء قبل كونها، وتسمى أشياء قبل كونها، وأن الجواهر تسمى جواهر قبل كونها، وكذلك الحركات والأركان والأركان والأطوار والأراسح والإرادات، وكذلك الطاعة - هي طاعة قبل كونها، وكذلك المعصية تسمى معصية قبل كونها^(٣).

ويقول الراوي وتأتي أهمية الجبائي أيضاً من حيث مكانة الاستادية التي شغلها لعلم آخر من أعلام الاعتزال وهو أنه «أبو هاشم الجبائي» الذي تولى توجيه طلبة الاعتزال التاسعة^(٤) وقيادتها بذكائه الفريد وثقافته العريضة في علوم الإسلام^(٥).

(١) - المهرست، ص ٢١٩.

(٢) - المهرست، ص ٢١٩.

(٣) - المهرست، ص ٢١٩.

(٤) - يشير إلى طوائف المعتزلة لاس المرتضى.

(٥) - الراوي، العقل والحريّة، ص ٢٦.

عبد السلام بن أبي علي محمد الحبائي، وكنيته أبو هاشم يقول البغدادي إنه ولد عام ٢٧٧ هـ وتوفي عام ٣٠٣ هـ^(١). دفن في مقبرة البستان ببغداد.

قدم أبو هاشم إلى بغداد عام ٣١٤ هـ^(٢). وهاش بها إلى حين وفاته^(٣).

أخذ أبو هاشم عدم الكلام والاعتزال عن أبيه أبو علي، وكان مدحاً في السؤال حتى كان أبوه يتضايق منه ويأدى به قال ابن المرتضى كان من حرصه يسأل أبا علي (الحبائي) حتى يتأدى به. فسمعت أبا علي في بعض الأوقات عند حجاجه يقول: لا تُودنا! ويريد فوق ذلك، وكان يسأل طول ماره ما قدر عليه فإذا كان في الليل سبق إلى موضع بيته لئلا يُعلق دونه الباب، فيستلقي أبو علي على سريره ويقف أبو هاشم بين يديه قائماً يسأله حتى يضجره^(٤).

أحد أبو هاشم علم النحو عن أبي العباس المبرد، وكان في المبرد سحف فقيل لأبي هاشم: كيف تحمل سخفه؟ فقال: رأيت احتمالاً أولى من الجهل بالعربية، هذا معنى كلامه^(٥).

كان لأبي هاشم أحب عُرف باسم «أبنة الحبائي» التي عدها ابن المرتضى في طبقات المعتزلة من الطبقة العاشرة، كما كان له ابن عُرف باسم «النجيب»، وكانت أمه حارية، ذكره ابن حلكان وقال فيه، «كان عامياً لا يعرف شيئاً».

كان لأبي هاشم صبيحة بالقرب من واسط يعيش من ريعها بعد أن

(١) - تاريخ بغداد، مجلد ١١، ص ٥٥

(٢) - الفهرست، ص ٢٦١

(٣) - البغدادي، تاريخ بغداد، مجلد ١١، ص ٥٥.

(٤) - طبقات المعتزلة، ص ٩٤.

(٥) - المصدر نفسه، ص ٩٦.

يتصدق بالعشر على الفقراء، وبذلك تمكن من أن يتجنب عطاءات أصحاب السلطة.

يقول الخيون: بعد وفاة الجاني الأب، سادت في الاعتزال الصري مقالات أبي هاشم، ولم يظهر بعده، من يحمل مكانه، فكل خلفائه كانوا أتباعاً لذلك إن البهشمية، (أتباع أبي هاشم)، حصل على دعم حاصر من وزير آل بويه الصاحب بن عباد، فقرت في المجالس العسكرية، وفي هذا الصدد يقول السغدادي: أكثر معتزلة عصرها على مذهبه (أبي هاشم) لدعوة ابن عبد إليه^(١).

ذكرت كتب التاريخ الإسلامي اختلاف أبي علي الجاني مع ابنه أبي هاشم على الكثير من المسائل، وفي ذلك يقول القاضي عبد الحار: كان أبو هاشم من أحسن الناس أخلاقاً وأطلقهم وجهاً. وقد استنكر بعض الناس خلافه على أبيه وليس مخالفة التابع للمتبع في دقيق الفروع مستنكر، فقد خالف أصحاب أبي حنيفة أبا حنيفة، وخالف أبو علي أبا هذيل والشحام، وخالف أبو القاسم أستاذه^(٢). للقاضي عبد الحار كتاب في هذه المسألة سماه، «الخلاف بين الشيعين».

يقول الماطي: «وخالف أباه في تسع وعشرين مسألة وكان أبوه يخالف أبا هذيل العلاف»^(٣).

ويقول الأسفرايني، وكان مع ارتكابه هذه البدع يكفر المعتزلة وينتأ متهم، حتى كان يكفر أباه وتبرأ منه، ولم يأخذ ميراثه بعد موته لتكفيره إياه وتبريه منه^(٤).

(١) - الفرق بين الفرق، ص ١٦٩ معتزلة الصرة وبعداد، ص ٢١٧

(٢) - مذهب الإسلاميين، ص ٣٣٥.

(٣) - أبو الحسن الماطي، التبرية، ص ٣٢.

(٤) - التصدير في الدين.

ويقول السيوطي ويكفر أصحاب أبي علي الجبائي إبه أبا هشام، وأصحاب أبي هشام يكفرون إياه أبي علي^(١). لا قيمة لتشيع الخصوم ومسبتهم إلى الأب تكفيراً به، أو العكس، إلا أن يعلم أمهما اختلعا فكراً وأن الاس قد ائرد عن أبيه بمسائل وأنه ذهب إلى آراء ونظريات لم يقل بها الأب وربما لم يكن يعرفها. وما ذلك من العفوق بشيء.

كان لأبي هشام العديد من التلاميذ الذين اشتهروا بعلم الاعتزال، ذكر بعضهم ابن المريضي ضمن الطبقة العاشرة ومنهم أبو علي بن خلاد، صاحب كتاب «الأصول والشرح». وأبو عبدالله الحسين بن علي المصري، وربما كان أشهرهم وأبو إسحق العياشي صاحب الكتاب «إمامة الحسن» وأبو القاسم السيرافي، وأبو عمران السيرافي، وأبو الحسين الأزرق، وأبو الحسين الطوائفي البغدادي وله كتاب «في أصول الفقه»، وغيرها^(٢).

لأبي هشام الحائلي آراء عديدة في علوم الدين وعقائد الاعتزال سنذكر بعضها باقتصاب

١ - التوحيد:

يقول القاضي عبد الحبار «قال أبو هشام إن التوحيد هو ما يصير به الواحد واحداً، كما أن التحريك هو ما يصير به المتحرك متحركاً، ثم أحروا ذلك على الخير والعلم، فجعلوا الأحبار بأنه تعالى واحد، والعلم بذلك في حاله توحيداً ثم قوهم، لا إله إلا الله، فقول القائل: «الله واحد» ولا إله إلا الله، توحيد، لأنه نحر عن كونه واحداً، ويحري ذلك على العلم بأنه واحد، وأنه محض سائر صفاته على وجه لا يشاركه فيها، أو في جهة استحقاقها غيره في تعارف المتكلمين، لذلك يقولون هذا علم التوحيد وهذه علوم العدل^(٣)»

(١) - صون المنطق والكلام، ص ١٦٨.

(٢) - المصدر نفسه، ص ٣٣٧-٣٣٨.

(٣) - المغني، مجلد ٤، ص ٢٤٢.

٢ - الصفات لذات الله

إذا كانت صفتا العلم والقدرة، عند أبي علي اعتبارين للذات الإلهية، فهما عند أبي هاشم «حالان» عيها الذات، فلم يرق لأبي هاشم التعبير عن استحقاق الله الصفات لذاته، ورأى أنه يستحقها لما هي عليه في ذاته، بمعنى أن الله ذو حالة هي صفة وراء كونه ذاتاً موجوداً. وقد استقرت رؤية أبي هاشم في الصفات بنظرية الأحوال التي نادى بها وعُرفت عنه، وهي محاولة التوفيق بين أهل السنة ومذهب الاعتزال في قضية مهمة من قضايا التوحيد الأساسية^(١).

ويقول الدكتور أحمد صبحي: يقول أبو هاشم: إن صفات الله لما هو عليه في ذاته، أي لأحوال هو عليها في ذاته، أي إن هناك أحوالاً أو معاني من أجلها انصفت الذات بالعلم والقدرة والحياة، ولا تعلم هذه الصفات إلا مع الذات وبالذات^(٢).

٣ - التوبة:

قال يجب أن تكون التوبة فاطعة عن كل الكائنات لا لجلس معين دون آخر^(٣).

٤ - الإرادة المشروطة:

قال أبو هشام: إنه لا يجوز أن يكون شيء واحد مراداً من وجه مكروه من وجه آخر^(٤) فالمريد للشيء لا يكون مريداً له إلا من جميع وجوهه حتى

(١) - علي فهمي حشيم، الخنايا، ص ١٠٠، طرابلس ١٩٦٨

(٢) - في علم الكلام، مجلد ١، المعتزلة، ص ٣١١

(٣) - انطوسي، معالم أصول الدين، ص ١٥١

(٤) - الفرق بين الفرق، ص ١٩٢.

لا يجوز أن يكرهه من وجه ما من وجوهه^(١).

٥- الأعراض:

قال أبو هشام: إن الألم الذي يلحق الإنسان عند المعصية، والألم الذي يجده عند شرب الدواء الكريه، ليس بمعنى أكثر من إدراك ما يضر عنه الطبع، والاندات ليست معنى أكثر من إدراك المشتبه. ويقول ليس في مقدور الله خلاف الأكوان الموحدة^(٢).

٦- الأحوال:

قال أبو هشام: إن الله عالم لكونه على حال، قادر لكونه على حال، ورعم أن له في كل معلوم حالاً مخصوصاً، وفي كل مقدر حالاً مخصوصاً، ورعم أن الأحوال لا موحدة ولا معدومة، ولا أشياء. فكيف يباظر في تصحيحه حصمه^(٣).

كي نتهدى الإطالة في موضوع أقوال أبي هشام الحثي، وهي كثيرة، اكتفينا بهذه القلة من آرائه، فهي أنموذج ولست أصه لأ.

ذكر ابن السديم لأبي هشام العديد من المؤلفات بلغت عشرة كتب في علوم الدين والفلسفة^(٤)، كما ذكر له البغدادي كتاب «استحقاق الدم» وكتاب «البعديات» وهو كتاب نكس فيه على بعض مذاهب البعديين في المعتزلة.

(١) - جاز الله، المعتزلة، ص ١٥٤

(٢) - البغدادي، أصول الدين، ص ٤١.

(٣) - المهرست، ص ٢٦١.

(٤) - الفرق بين الفرق، ص ١١٣.

عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله أبو الحسن الهمداني الأسديّ^(١)، ولقبه قاضي القضاة، ولا يطلق المعتزلة هذا اللقب على سواه. وعن مولده قال ابن الأثير، إن القاضي عبد الجبار توفي عن عمر جاور التسعين سنة وذلك عام ٤١٥ هـ، فيكون مولده حوالي عام ٣٢٥ هـ.^(٢)

كان والده فقيراً يمتنع من الخلافة ودخله لا يعطي بمقات الأسرة فشأ عبد الجبار فقيراً، يقول الدكتور عثمان: وابتاع (عبد الجبار) ليلة من الليالي دهنًا ليداوي به جرباً كان عليه، فلم أظلم الليل تفكر من يطبخ الحطب أم يشعل به السراج ولا تفوته مطالعة الكتب. فرجح عنده الإشعال للمطالعة^(٣).

ابتدأ القاضي عبد الجبار دراسته في مدينته «فرويس» على يد الفقيه الربير بن عبد الواحد الأسديّ وعلى يد أبي الحسن بن سلمة القطان وفي عام ٣٤٠ هـ توجه إلى «همدان» فدرس الحديث على يد ابن محمد بن محمد بن حمدان الخلاب، ثم سار عام ٣٤٥ هـ إلى «أصفهان» فقرأ على أبي محمد عبد الله الأصمهان ومحمد عمرو البصري وأحمد بن إبراهيم السيمي ومحمد الرامهرمزي^(٤).

يقول الراوي: بعد هذه الجولات التعليمية توجه القاضي عبد الجبار إلى البصرة، عاصمة الفكر والثقافة، مخلفاً إلى مجالس علمائها، وحلقاب مفكرين، مأخوذاً بنبضها العلمي، الذي استطاعت فيها الأشعرية أن تفرض

(١) - نسبة إلى أسد أدد، وهي بلدة كبيرة على مسيرة من همدان

(٢) - الكامل في التاريخ، مجلد ٩، ص ٦٣٨.

(٣) - عبد الكريم عثمان، قاضي القضاة، ص ٢٩

(٤) - المسكي، طبقات الشافعية الكبرى، مجلد ٣، ص ٢٢٠

سيادتها الفكرية، إلى جانب نفوذ المذهب الشافعي وشيوعه،^(١) في وقت كانت الاعتزالية تعاني الحصار وتواجه المعارضة في دولة «الطل» العباسية، فاعتنق القاضي الأشعرية أصولاً وتنسب المذهب الشافعي، كمرحلة تحضيرية لاستكشاف قدراته العقلية وميوله الفكرية

خلال وجوده بالبصرة اتصل القاضي برجال الأعرال وحضر ندواتهم ودرس فكر الاعتزال «حتى عرف الحق وانقاد له»^(٢). أحد القاضي الاعتزال عن يد أبي إسحق بن عياش^(٣).

ومن البصرة توجه القاضي عبد الحار إلى بغداد وانضم إلى حلقة المعتزلي الحسين بن علي عبد الله البصري الذي أمضى بصحته زمناً طويلاً. سار من بغداد إلى «عسكر مكرم»^(٤) مبشراً بالاعتزال، ثم تابع رحلته إلى مدينة «رامهرمز» في حورستان حيث أقام في مسجدتها يؤلف كتاب «المعني في أبواب التوحيد والعدل». استمرت رحلته تسع سنوات حتى بعثه الوزير السويهي صاحب بن عباد إلى الري^(٥) وعهد إليه القضاء وكان ذلك عام ٣٦٧ هـ في عهد السلطان البرقي مؤيد الدولة

استخدم صاحب بن عباد (سيرة حياته في فصل تاريخ المعتزلة)، نفوذه في بصرة الاعتزال، فأُسند إلى المعتزلة المناصب العالية وأُعيد لهم الكثير من محدداتهم وهيتهم بعد المحنة التي أنزلها بهم الخليفة المتوكل على الله، والذي

(١) الحاكم الحشمي البيهقي، شرح عيون المسائل، ص ٣٦٦

(٢) - المصدر نفسه، ص ٣٦٦.

(٣) - إبراهيم بن عياش البصري، معترى، عُرف بالعدم والتقوى والزهد

(٤) - بلد مشهور في حورستان كان مركزاً لحركة الاعتزالية

(٥) - الري كانت من أمهات البلاد، فتحبها نعيم بن مقرن في خلافة عمر بن الخطاب وفيها ولد الخليفة هارون الرشيد، ومحمد بن زكريا الرازي، وتعرف اليوم باسم «مشهد».

كان القاضي عبد الجبار مفكراً، عالماً، وأديباً بليغاً، واسع الاطلاع، عميق التفكير والتحليل، وكان موسوعة كاملة في علوم الدين وفلسفة المذاهب، خصوصاً الاعتزال اتجهت معارفه نحو التدقيق في معرفة أصول المذهب وجميع ما قاله شيوخ المعرلة من واصل بن عطاء إلى أبي هشام الحنابلي^(١)

يقول الحاكم السهقي: وليست تحضرنى عبارة تنسب عن محله (القاضي عبد الجبار) في الفصل وعلو منزلته في العلم، حتى طبق الأرض بكتبه وأصحابه، وأصبح الاعتماد على كتبه وأماهيه التي سخرت كتب من تقدم من الشيوخ، وكان متواضعاً مع أصحابه متكرراً عن العوام وأصحاب السلطان^(٢).

وابن العماد الحسلي يقول: «ما لم يتفق لأحد قبله، بعد أن لغت كتاباته الشرق والغرب، بعد صيته، ورحل إليه طلاب المعرفة، واعتبره الورير صاحب بن عباد، أفضل أهل الأرض، وأعلم أهل الأرض^(٣)».

المؤلفات التي تركها القاضي عبد الجبار كانت وفيرة جداً وتبحث في مختلف المواضيع الدينية والفلسفية وترحرر بالشروح والتعليقات الوفيرة المتداخلة من الأبحاث الفكرية والدينية، مما يجعل هذه الدراسة المقتضية نصيب حتى بقسم منها مهما حاول الاحتصار ولهذا السبب نكتفي بطريقة الدكتور عبد الستار الراوي^(٤) في حصر الشرح في المواضيع الأساسية فقط، ونقلها كما وردت في كتاب «العقل والحرية».

(١) - تذكروا مروان، ص ٢٠١

(٢) - شرح عيون المسائل، ص ٢٦٥.

(٣) - شذرات الذهب، مجلد ٣، ص ٢٠٣.

(٤) - العقل والحرية، من ص ٤٢ - ٥١.

١ - العلوم القرآنية^(١):

يقول الراوي: وجه القاضي عديّة خاصة إلى علوم القرآن (لا للمكانة الرفيعة التي عتاز بها هذه العلوم وحسب، بل لأنه من خلالها يمكن بسط مذهبه على أوسع مدى).

وعلى ذلك فإن الأدلة التي حاول استنتاجها، والتوصل إليها، كانت محاولة لبان أوجه التوافق الموضوعي بين أصولياته الاعتزالية، وتأكيدات القرآن الواضحة تبدى ذلك في كتاباته الأخيرة بجلاء أشد وهو يستخرج الآيات المتشابهة في كتابه. «بيان التشابه في القرآن» ويعمى دلالاته في دعم مواقفه المبدئية بنفس الخط الذي اتبعه في كتابه الأول وفي كتابه الثاني، «تنزيه القرآن عن المطاعن».

وعلى القاعده الأصولية المذهبية ذاتها يصنع أكثر أعماله شيوعاً، وانتشاراً وهو: التفسير الكبير المعروف بـ «المحيط»^(٢).

وأضاف إلى المكتبة القرآنية أعمالاً أخرى في «الأدلة» و«التنزيه» و«شهادات القرآن» ويمكن أن يدرج مع هذه المجموعة كتاب «تثبيت دلائل نوة سيدنا محمد».

٢ - الأعمال الأصولية^(٣):

أثر القاضي اتباع الطريقة «الحشائية» في تخليص الاعتزال من الإضافات التي وضعها اصحاب المتطرف، التي كان لها أثر عكسي، على مستقبلهم المذهبي، من خلال الأثر السيئ الذي تركته في نفوس العامة، والفرق السلفية الانحياز.

(١) - العقل والحريّة، ص ٤٢.

(٢) - ذكر الحاكم السهقي أن عدد أجزاء هذا التفسير هو مئة مئة

(٣) - العقل والحريّة، ص ٤٣.

لذلك حرص القاضي على تلطيف المواجهة بأن حاول تعطية الثغرات التي أحدثتها حركة الاعتزال الشطة في القرن الثالث الهجري.

فكان عليه أن يبسط أصوليات المذهب ويعيد تفصيلاتها، وفق الأسس التي قام الاعتزال على وحداتها. فابتدأ بكتابه «المعني»^(١) الذي استغرق العمل في انشاء أجرائه العشرين مدة عشرين عاماً، ابتداء من سنة ٣٦٠ هـ وانتهى في وضع آخر أجزائه سنة ٣٨٠ هـ في مدينة الري.

وإن كان «المعني» يعد موسوعة أصولية اندرجت أجزاؤها في التوحيد والعدل، فإنه تناول عبر هذين الأصلين الأصول الثلاثة الأخرى، وكافة المواقف والقضايا التي تستغرق دائرتها الخمسة مروراً بأراء المخالفين والتزاماتهم، ويتسم «المعني» من ناحيته الفكرية، بأنه أول عمل اعتزالي حاول أن يعطي مذهبية الاعتزال بكل جوابها، المبدئية والهامشية

وقد أثار الجزء الأخير (الإمامة) من موسوعة القاضي في العدل والتوحيد «المعني» استياءات الشعة وأطرافها، زيدية وإمامية، وكان رد الشريف المربضي بكتابه «التنقي» شديد اللهجة وقسياً، وقد حاول اسقاط آراء القاضي عند الجار في الإمامة.

وبقدر المآخذ والسلبات التي حفل بها «المعني»، ووجوه المقصر من النواحي الفنية والمذهبية، فإنه يعد المصدر الوثيق الذي شكل السناء الأصولي المذهبي، وقد نجح القاضي في تفادي ثغرات موسوعة «المعني» سحته الشائق العميق في «مجموع المحط بالنكلف» الذي جاء حافلاً بقضايا العدل

(١) - وجدت عام ١٩٥٦ نسخة من مؤرخين المصريين، كتاب «المعني» (١٤ جزء فقط) في صعدة، اليمن، عند بحثهم عن مخطوطات عربية. حقق هذا الكتاب مجموعة من كبار المفكرين المصريين منهم: الدكتور إبراهيم مدكور، الدكتور أبو الوفاء الغمي، الدكتور محمد مصطفى حلمي وغيرهم، بإشراف الدكتور طه حسين

والتوحيد الأساسية متميزاً عن «المغني» بالدقة والتركيز العميق والأصالة، بعيداً عن الشرح والتعليق.

وفي نطاق الدائرة الأصولية أكد القاضي امتياز التوحيد كأصل متقدم على الأصول الأربعة الأخرى، فأثره بدراسات خاصة، تناول أهم قضاياها في الأسماء والصفات والرؤية.

وعبر الاتجاه الأصولي، عني القاضي «بالعدل» عناية بالغة وهو الأصل الذي يعزز الموقف الأخلاقي في تأكيد عدل الله وحرية الإنسان، من خلال اللطف والتولد وأصاف إلى ذلك برهانه على حرية الإنسان واقتداره الذاتي في كتاب «القضاء والقدر».

٣- القضايا المذهبية^(١):

وعلى مستوى المواقف الذاتية، واتصلاً بالمفهوم العقائدي قدم القاضي رؤيته لعدد من المسائل الفكرية المستقاة عن الترامه الأصولي ومنها:

١. الاعتقاد (مراجعة المعني الإمامة، القسم الثاني، ص ٢٥٨)
٢. التجريد. (المصدر نفسه).
٣. الجمل. (مراجعة شرح عيون المسائل، البيهقي، ص ٣٦٩).
٤. الخاطر (المصدر نفسه).
٥. الدواعي والصوارف (المصدر نفسه).
٦. الفعل والفاعل (مراجعة «التذكرة» ابن مثنويه، ورقة ٩٩ آ).

٤- الشروح^(٢):

من أبرز حصائص القرن الرابع الهجري في مجال الأصوليات الكلامية

(١) - الراوي، العقل والحرية، ص ٤٧.

(٢) - العقل والحرية، ص ٤٧.

اردحامه بالشروح والتعليقات، وقد قام القاضي، استشعاراً منه بالمهمات المذهبية، بمراجعة فكريات رفاقه ومواقفه الذاتية الأولى التي طرحها في أعماله المسكرة، وبخاصة «المعني»، فعمق مراميها باعتبارها قصايا مدحة مذهبياً وكلامياً.

٥- الجدليات^(١):

يقول الراوي: من تقاليد الحركة الاعتزالية الفكرية، صياغة الجدل بمعناه التحليلي الذي يبرر تماسك الأدلة ووحدةها وقدم القاضي أول كتبه في تقاليد الجدل وآدابه بكتابه «أدب الجدل»، وألحقه بكتاب «العمدة في الجدل والمناظرة».

ثم أضاف كتاباً ثالثاً في الخلاف والوفاء^(٢)، وربما كان الآخر انعكاساً لجدليات المعتزلة، التي كانت من أحصن مبادئهم العقيدية، والتي كان من نتائجها الانشطار المذهبي في مدرستي بغداد والبصرة ومحاورها العديدة، وسحو الاتجاهات الظميلية، الأمر الذي دفع قضي القصاصة إلى وضع حدود للمصايا الخلافية، والمسائل التي يمكن الاتفاق عليها بكتاب «ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز»، تأميت لأصوليات الاعتزال وحماية لها، واستقراراً نهائياً لها، إذ لا يمكن أن يقر أي خلاف حولها بينما اعترفت وثائقهم بجدوى الخلاف في المسائل الفرعية.

٦- النقوض^(٣):

تناول القاضي أعمال المعارضة والخصوم، واستغرقت ردوده على هذه الفرق

(١) - العقل والحرية، ص ٤٩.

(٢) - السهقي، مراجعة شرح عبوس المسائل، ص ٣٦٧.

(٣) - العقل والحرية، ص ٥٠.

أجزاء كثيرة من أعماله الفكرية.

ولما كانت الإمامة، قضية الشيع المركزي وأحد أصوله المبدئية، فإنه وجه
سحوته إليها من خلال كتبه العامة، وخصص لها كتبين، في نقض الإمامية،
ومحاولة الرهان على تهافت آرائها، فنقص في كتابه الأول الإمامة، وقصى
باعتبارها مسألة فرعية، شرعية، لا ترقى إلى الفكر الديني الأصولي.

وخصص كتابه الثاني في إبطال قضية «الغنة» التي تعد أبرز محاور لعموم
مرفق الشيع الذي دارت حوله فكرياتهم عن المهدي المتطرق.

٧- المسائل والجوابات^(١).

يتبدى الجزء الأول في المسائل بكتاب «المقدمات»، ولعله كان تمهيداً أو
مدحلاً لكتبه الأصولية، على أن المسألة الأولى كانت في الموجبات والمؤثرات^(٢).
والحقه بكتاب آخر حدد في فصوله جملة مسائل التي أخذت عن أبي القسم
الملخي، والمسائل الواردة على الحشائين. أما الجزء الثاني، أي الجوابات، فهو
جواباته على المسائل التي أثبتت في عموم أقطار الإسلام وأقاليمه التي رارها
عبر رحلاته المذهبية، نتيجة مناقشاته وجدليانه، سواء مع رفاقه أم مع عملي
الفرق الأخرى، فكانت، المرازيات والطرفيات، والقاشابيات، والكوفيات،
واليسابوريات، والملكيات والعسكريات^(٣).

لواقع أن مقدار أواخرها من مؤلفات القاضي عبد الحدر قد وصل إلينا ومنها
«المعني في العدل والتوحيد» وكتاب «شرح الأصول الخمسة» و«المجموع
من المحيط بالتكليف» مما يوفر مادة عزيزة لعرض آرائه وهي تأكيد وتفسير
ما قاله كبار أهل الاعتزال من واصل بن عطاء حتى الجبائين

(١) - العقل والحرية، ص ٥١.

(٢) - تتعلق هذه المسائل بأفعال الإنسان.

(٣) - البيهقي، مراجعة شرح عيون المسائل، ص ٣٦٨ - ٣٦٩.

من المتعذر، لصيق المجال، أن تناول جميع أقوال وآراء القاصي في المسائل التي عاجلها أهل الاعتزال، غُذ يجعل من هذه الدراسة موسوعة ضخمة، ليست في مقدورها أو العناية التي نهدف إليها.

سنحاول، باقتصاب، عرض بعض المسائل التي عاجلها القاصي عبد الجبار وهي:

١ - الله:

يقول بدوي إن القاضي عبد الجبار يقول إن معرفة الله في الدنيا لا تتم بالبدية والضرورة، بل باكتساب عقلي، أي بالنظر، والدليل على ذلك أنها تتم على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة، لذا فإنه يجب أن تكون متولدة عن طرماً. ويضاف إلى ذلك، أنها تقع بحسب قصودنا ودواعيها، فهي محتاجة إليها ولا تقع إحد ضروره. والله لا يعرف أيضاً بالمشاهدة، وإلا لشاهده الناس عياناً،^(١) ولا يكون بالتقليد لأن التقليد هو قول قول الغير من غير أن يطالب بحجة أو بينة^(٢) ويستطرد القاضي بالقول: إذن الله لا يُعرف بالضرورة ولا بالمشاهدة، فوجب أن نعرفه إذن بالنظر والاستدلال^(٣)، والعلم بالله أول الواجبات، لأن سائر الشرائع من قول وعمل لا نحس إلا بعد معرفة الله، ذلك لأن سائر الواجبات تتأخر عن معرفة الله^(٤)

٢ - صفات الله:

يقسم القاضي عبد الجبار صفات الله إلى أقسام ثلاثة

١. صفات يختص بها على وجه لا يشاركه فيها سواه، نحو كونه قديماً

(١) - الراوي، العقل والحرية، ص ٢٤٥.

(٢) - المعنى، النظر والمعارف، مجلد ١٢، ص ٣٢٥.

(٣) - مذاهب الإسلاميين، ص ٣٩٦ - ٣٩٧.

غنيًا عن العالمين^(١).

٢. الصفات المشاركة الشكلية، وهي مشاركة شكلية في كونه قادراً، عالماً، حياً، موجوداً، إذ تشاركه فيها الموحودات الحادثة، عبر أن استحفاق الله لها أربي أبدي، بينما تستحقها الكائنات لمعانٍ منتهية وحادثة^(٢).

٣. الصفات التي يشاركه فيها غيره في ذات الصفة وفي نفس جهة الاستحفاق، نحو كونه مريداً، كارهاً، غير أنه يريد ويكره لا بإرادة وكرهه موجودين في محل، بينما الإنسان يريد ويكره لمعنيين محدثين في قلبه^(٣).

والقدرة هي أولى الصفات الإلهية التي تعرف استدلالاً، والبرهان على هذه الصفة، هو الاقتدار المباشر الذي يلعب الواسطة في أحداثه بينما الأمر يختلف في سائر الصفات الأخرى، إذ يتعين الاحتياج فيها إلى واسطة أو واسطتين أو أكثر والدليل على أن القدرة صفة الله، أنه صرح به الفعل، وصحة الفعل دليل على كونه قادراً على ما عمله في الشاهد وهذه القدرة متصلة مستمرة لأنه يستحق هذه الصفة لنفسه، وهو إدد قادر فيما لم يرل ولا يرال، لأنه لذاته قادر والموصوف بصفة من صفات النفس، لا يجوز خروجها بأي حال^(٤).

٤ النبوة يهول الفاضي في النبوة *إرسال الرسل بعد واجباً عهلاً على الله تعالى لأن في إرسالهم انقاداً للعالم وصلاًحاً للإنسان وفعل

(١) - شرح الأصول الخمسة

(٢) - المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(٣) - المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٤) - المصدر نفسه، ص ١٥١.

الصالح واجب على الله، إيماناً بعدالته المطلقة. فما دام الله عادلاً، فهو
لن يفعل إلا ما هو أصلح لعباده^(١).

يقول القاضي عبد الحار: أما إذا قصد النبي إلى الأداء عن الله
والأخبار عنه بما أمره بأدائه إلى خلقه وبأخبارهم إياه، فلا يجوز عليه
الغلط والخطأ في ذلك، لأن الله قد أوجب على الخلق طاعته فيما
أمرهم به، وتصديقه فيما أخبرهم به عن ربهم، فلم يكن الله ليأمرهم
تصديق من يجوز عليه الخطأ، ولا بطاعة من لا يؤمن منه العبط^(٢).

والله إذا بعث رسولاً لا بد له أن يدعي النبوة ويظهر عليه الآيات
والمعجزات الدالة على صدقه عقب دعواه للنبوة. والمعجز هو في
الاصطلاح، الفعل الذي يدل على صدق المدعي، وهو ما يعجز
البشر عن الأتيان بمثله^(٣) أي، لا صحة للنبوة بدون معجزه

٥. العدل الإلهي. يقول القاضي عبد الحار: العدل الإلهي يعني أن أفعال
الله كلها حسنة، إذ لا يمكن لله تعالى أن يفعل قبيحاً أو يأتي عملاً
عيبياً، لأنه لا يحل بالواجب فلا يكذب في خبره ولا يجوز في حكمه.
ولا يظهر المعجزة على الكذابين، وأنه لا يكلف الإنسان بما لا طاقة
له عليه، أو لا علم له به، فهو يقدر الإنسان على ما كلمه، يعلمه صفة
هذا التكليف ويدله عليه، ويبين للناس دينهم، ليهلك من هلك على
بينة ويحيي من يحيي على بينة، وهذه البينات تتم بالتبليغ والرسالة
والسوة^(٤)، وعلى ذلك، فالعدل الإلهي يعني أن الإنسان لا مكلف إلا

(١) - المختصر في أصول الدين، ص ٢٣٦

(٢) - شرح الأصول الخمسة، ص ٥٧٥.

(٣) - بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص ٤٧٦.

(٤) القاضي عبد الحار، فصل الاعتراض، ص ٣٤٨

في القدرة على ما كلف به، في كمره وإيمانه، وطاعته ومعصيته^(١)

ثم يقول القاضي: ما دام الله عادلاً، فهو لن يفعل إلا ما هو أصح لعباده، ولأنه خلق العالم لمعرض وعاية وحكمة، ولأن العمل دون غاية ترره، أو حكمة يتروحه إليها ويستهدفها يصبح عبثاً^(٢)

لا فائدة من إعادة البحث في مسألة الإمامة، وخلق القرآن، والأصول الخمسة، وغيرها من المسائل التي عدلها القاضي عبد الحار، لأن هذه المسائل بُحثت سابقاً في فصول محددة خاصة به

يقول الراوي ولئن كان دور القاضي مذهبياً يمثل الدور ما قبل المهني في حركة الاعتزان، فقد اتفق له في التلامذ والاصحاب ما لم يتفق لأحد من رؤساء الكلام فقد احتوت مدرسته الفكرية، إلى جانب مريديه وبلامدنه المعتزلة، وفقاً من الريدية، والشيعة الإمامية، أخذوا عنه ودرسوا عليه، وتمتقوا بعلمه، وبقي هؤلاء جميعاً يحملون بصمات فكره، وتأثيراته المبهجة^(٣).

١ أبو رشيد محمد بن سعيد اليسانوري بغدادي المذهب درس على يد القاضي عبد الحار وكان من أقرب أنصاره وأصحابه وإليه انتهت رقاسة المعتزلة بعد موت القاضي عام ٤١٥ هـ في مدينة الري، وكان القاضي يخاطبه بالشيخ ولا يخاطب غيره به.

قليل إن أبو رشيد اعتنق الاعتزال البغدادي عن يد أبي القاسم السلمي في خراسان ثم سار إلى «الري» حيث درس على القاضي عبد الحار الذي كان آنذاك شيخ المدرسة المصرية كتب أبو رشيد كتاباً في

(١) - المصدر نفسه، ص ٣٤٩.

(٢) - المحط بالتكليف، ص ١٢٠.

(٣) - الراوي، العقل والحرية، ص ٥٧.

«التوحيد» الذي وجدته عام ١٩٥١ البعثة المصرية في صغاه مع
كتاب «المغني» للقاضي عبد الجبار

٢. أبو الحسين المصري، محمد بن علي بن الطيب، توفي عام ٤٣٦ هـ
أخذ عن القاضي عبد الجبار الاعتزال وعُرف بحذاقة جدله واعتقاده
الفلسفة اليونانية في أبحاثه وجعلها خطأً جدلياً بينها وبين الاعتزال
مما سبب نفوراً بينه وبين المعتزلة وفي مقدمتهم مدرسة أبي هاشم
الجاني التي اتهمته بالتدليس لأنه حاول تجاوز السط التعليمي
للمذهب بمبادرته في دمج الأصول الاعتزالية في الفلسفة اليونانية.
ومن مؤلفاته الكتاب القسم «المعتمد في أصول الفقه»، وكان الأصل
لأكثر الكتب الفقهية التي صنفها المتأخرون في الفقه.

٣. اللباد، أبو محمد عبدالله بن سعيد المعروف باللباد، كان من تلامذه
القاضي المرموقين من متقدمي أصحابه ونائيه في الإشراف على
محالس الدرس، وحلقات الحدل. يقول ابن المرتضى: وعيز بحيويته
الكلامية و... إله المكري الذي اهتدى في كتابه الكبير من ١١٦
كتاب «النكت» الذي اعتبر من أجود كتبه وأدقها في مجال الأصول
الخمس^(١).

٤. ابن مثنويه، أبو محمد الحسن بن أحمد، المعروف بابن مثنويه، توفي عام
٤٦٨ هـ أقدر تلامذه القاضي عبد الجبار شرح، بدقة ومعرفة، كتابه
«المجموع في المحيط بالتكليف» وكناه «التذكرة في لطف الكلام»^(٢)
كما تناول قصايا الجواهر والأعراض في كتاب القاضي «أحكام
الجواهر والأعراض»، من خلال الرؤية الجديدة لقصة التوحيد

(١) - طقات المعتزلة، ص ١١٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٩.

التي بدأها أبو رشيد النيسابوري^(١).

٥. القروي، أبو يوسف عبد السلام محمد، توفي عام ٤٨٨ هـ. عاش في بغداد وانتقل منها إلى دمشق وهو من الزيدية. القروي من تلامذة القاضي عبد الحبار الناعمي، عُرف عنه تصلعه في العلوم الفرائية، وقد جمع تفسيراً، يقول السبكي إنه لم ير في التفاسير كلها، تفسيراً أكثر حجماً ولا أجمع منه للموائد^(٢).

كان القروي معتزلاً شجاعاً بعيداً متطاهراً بها، وكان يقف على باب الورير الأشعري نظام الملك ويأدي «أنا أبو يوسف القروي المعتزلي»^(٣) وبضاف إلى هؤلاء المعتزلة، تلامذة القاضي عبد الحبار جماعات كثيرة منهم، أبو سعد السمان، أبو إبراهيم إسماعيل، وعلي الطائقي وغيرهم^(٤). إن ذكر هؤلاء المعتزلة كتلاميذ للقاضي عبد الحبار جعلني أن لا أذكرهم منفردين في فصل «أعلام المعتزلة»، فهم في الواقع من أعلام المعتزلة الموقوفين.
الزيدية:

١. اليستي، إسماعيل بن أحمد وكنيته اليستي نسبة إل مدينة «يستي» وعُرف باسم أبو القاسم. أحد الاعتزال عن يد القاضي عبد الحبار، واشتهر بحلقة الجلي، ويقول ابن المرتضى، إنه باظر الباقلاقي فقطعه، وكان يميل إلى مذهب الزيدية^(٥).

٢. أحمد بن الحسين الأمي، المعروف باسم الإمام المؤيد بالله الأمي

(١) - طبقات الشافعية الكبرى، مجلد ٣، ص ٢٣٠

(٢) - المصدر نفسه، ص ٢٣٠ بتصرف

(٣) - البيهقي، شرح عجول المسائل، ص ٢٩٠ - ٢٩١.

(٤) - المصدر نفسه.

(٥) - طبقات المعتزلة، ص ١١٧.

توفي عام ٤١١ هـ يقول الحاكم البيهقي أنه بعد أن أثبت يسه (بيه وبين القاضي عبد الجبار) مسائل خلافية، كان نتيجةها، عروقه عن حقيقة القاضي المصرية وانضمامه إلى معتزلة بغداد تأثر أحمد بن إبراهيم الزبيدي

٣. ابن شروين. أبو الفضل العباسي الريدي، ولقبه ابن شروين وهو من مدينة استرأباد، قرأ على القاضي وكان أصرر الدعاة إلى التوحيد والعدل قولاً وعملاً^(١).

٤. القاضي أبو الشر الجرجاني. قرأ على القاضي عبد الجبار. كان أبو شر من الزيدية^(٢). دون وب، يمكن ضم هؤلاء العلماء إلى أعلام المعتزلة، لمكرين في مذهب الاعتزال.

الشيعة الإمامية:

١. الشريف الرضي، وهو أبو الحسن محمد بن أحمد الموسوي يتصل بسبه بالإمام علي بن أبي طالب. ولد في بغداد عام ٣٥٩ هـ كان علويًا «يميل إلى الاعتزال» وكان بقيب العلويين حاول الشريف الرضي أن يماثل القاضي عبد الجبار في منهجيته العقلية ووافق في مسألة العدل والتوحيد والإرجاء والوعيد، وكانت موافقته نتيجة قناعته بأن حركة الاعتزال العقلية فشرت تساؤلاته في أمور كثيرة لم يستطع التشيع الإجابة عليها يمكن القول كان الاعتزال عمدة منهجاً لا عقيدة.

٢. الشريف المرتضى. هو علي بن الحسين أبو قاسم الموسوي، يقف على

(١) - السهني، شرح صون المسائل، ص ٢٨٦.

(٢) - المصدر نفسه، ص ٣٨٥.

رأس الشيعة الإمامية، يقول الحاكم البيهقي الذي أبدى ميلاً إلى الاعتزال وحرص على الانتظام في ندوة القاضي الفكرية^(١) بالرغم من قناعته بمنهجية القاضي عبد الجبار لم تؤثر في التزامه الإمامي بل تفوق ولاؤه الشيعي في مسألة الإمامة، فكان رده على القاضي عبد الجبار شديد اللهجة قاسياً في كتابه «الشافى» رداً على ما جاء بكتاب شيخه القاضي في «المعنى» عن الإمامة^(٢).

ومن الشيعة العلماء والفصاة الذين درسوا على القاضي عبد الجبار هم الشريف طاهر بن طاهر. أبو جعفر الناصر ريد بن صالح، أبو الحسن الداعي، الناصر بن محمد بن صالح بن الداعي إلى الحق. أبو الحسين اهازوي، والقاضيان أبو القاسم أحمد بن علي الميروكي وأبو محمد الخوارزمي، اللذان نشر الاعتزال في نيسابور^(٣).

مؤلفات القاضي عبد الجبار:

ترك القاضي عبد الجبار مؤلفات كثيرة تبحث في مختلف المواضيع الدينية والفلسفية، ويعدد عبد الرحمن بدوي سعة وعشرين كتاباً، أكثرها شيعياً، «المعنى في العدل والتوحيد» ويقع في عشرين جزءاً، ولكن لم يعثر منه إلا على أربعة عشر جزءاً «شرح الأصول الخمسة»، و«المجموع من المحيط بالتكليف»^(٤).

(١) - المصدر السابق، ص ٤٨٩

(٢) - المعنى، الجزء ٢٠، الإمامة.

(٣) - الراوي، العقل والحرية، ص ٦٣.

(٤) - بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص ٣٨٥ - ٣٩١

أحمد بن يحيى بن المرتضى، ينتهي نسبه إلى الهادي يحيى بن الحسين ولد
ابن المرتضى عام ٧٦٣ ببغدة «بدمار» جنوب صغاء، ومات والداه وهو
صغير فاحتضنته أخته «دهماء» وكانت معروفة بالعلم ولها مؤلفات في الفقه
وأصوله وفي علم الكلام.

سجن ابن المرتضى عام ٧٩٣ بسبب خصامه مع الإمام الناصر صلاح
الدين، وفي السجن ألف كتبه في الفقه «عون الأخبار في الأئمة الأطهار»
ألف ابن المرتضى أربعة وثلاثين كتاباً، ما يهمنا منها كتاب «المنية والأمل في
شرح الملل والنحل» الذي يحوي على أسماء فرق المعتزلة ومعظم أعلامها.

أعلام المعتزلة الثانويين

ذكرت بعض كتب التاريخ الإسلامي، خصوصاً كتاب طبقات المعتزلة، الذي حققته المستشرق «سوسة ديفثلد» فلرز «، واعتمدت كتاب الإمام الزيدي أحمد بن يحيى بن المرتضى^(١)، «المية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل» الذي حققه «توما أرند» وطبع عام ١٨٩٩ في مطبعة دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد. عدد كبير من رجال الاعتزال، بعضهم ذكرت اسماءهم دون أي تفسير عن حياتهم أو أعمالهم. وتقول «سوسة»: «إنما هو تعداد لأسماء الرجال». بالرغم من كون هؤلاء الرجال من المعتزلة، لكنهم لم يتركوا بصمات مهمة في الحركة الاعتزالية وتقول وقد تعذر علينا إثبات شخصيات عدد من الرجال الذين ذكرهم ابن المرتضى، ولا سيما في الطبقات الأخيرة، وذلك لأن أسماءهم تذكر مختصرة ولعلهم كانوا معروفين مشهورين في زمانه^(٢).

الطبقات الأولى والثانية والثالثة، تذكر أسماء الخلفاء الراشدين الأربعة وبعض كبار الصحابة، وجميعهم لا علاقة لهم بالاعتزال، ولكن ذكرهم ابن المرتضى، لا سيما، علي بن أبي طالب وأولاده، لإضفاء صفة مميزة مع قدسية شعبة على الاعتزال، وابن المرتضى إمام زيدي شيعي، تأثر الاعتزال

(١) - أحمد بن يحيى بن المرتضى المهدي لدين الله من أئمة الريدية ولد عام ٧٦٤ هـ في بلدة «أبيس» ونوفي عام ٨٤٠ هـ بطهر. سيرته في كتاب «البدر الطالع» للشوكاني، مجلد ١، ص ١٢٢.

(٢) طبقات المعتزلة، المقدمة، صفحة «يو»، اسطنبول، ١٩٦٠

السفدادي الذي تشيع في عصر الحكم البويهى الشيعي

من الطبقة الرابعة كان مكحول بن عبدالله وقتادة بن دعامة السدوسي تلميذ الحسن البصري.

من الطبقة الخامسة عثمان بن خالد الطويل، أستاذ أبي الهذيل العلاف وهو الذي أرسله وأصل بن عطاء إلى أرمينية، وحمص بن سالم الذي بعثه وأصل إلى خراسان، والقاسم السعدي الذي نُعت إلى اليمن داعياً ومن أصحاب عمرو بن عبيد كان خالد بن صفوان، وصالح بن عمرو وابن السماك وغيرهم

من الطبقة السادسة كان أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأعصم، وكان من أئمة الناس وأورعهم، كان يصوت معاوية ويخطئ علي بن أبي طالب. كان جليل الهيبة، عالماً، وكان يصلي في مسجده في البصرة ومعه ثمانون شيخاً، وكان له مناظرات مع أبي الهذيل العلاف. ومن هذه الطبقة كان أبو شمير الحمصي، وأبو مسعود عبد الرحمن العسكري، وأبو خلدة الذي اتهم بالميل إلى الأرجاء.

واشتهر من هذه الطبقة موسى الأسواري الذي فسر القرآن ثلاثين سنة، وكان في مجلسه العرب والموالي فيجعل العرب في ناحية والموالي في ناحية ويفسر لكل بلغته.

ومن الطبقة السابعة كان محمد بن شبيب وله كتاب في «التوحيد» وكان يميل إلى الرحاء ومحمد بن إسماعيل العسكري، وعلي الأسواري وهو من أصحاب أبي الهذيل العلاف، وكذلك يحيى بن بشر الأرجاني

ومن الطبقة الثامنة كان أبو الحسن البرذعي كان تلميذ عباد بن سليمان وهو تلميذ هشام الموطي، وابن الراوندي، الذي جاء ذكره سابقاً، كان

معتزلياً فطرد لإلحاده. والناشي عبدالله بن محمد وهو من أهل الأبار له كتب كثيرة، خرج في آخر عمره إلى مصر وأقام فيها حتى وفاته وإمام يسابور محمد بن علي المكي.

ومن الطبقة التاسعة محمد بن عمر الصميري، أخذ الاعتزال عن أبي علي الجبائي، وله ماضرات وكتب عديدة في الأعرال ومدرسة لتعليم الصبيان ويكتب عيشه من دلت. وأبو عمر سعيد بن محمد الهاهي أخذ الاعتزال عن يد أبي علي الجبائي الذي لم يفارقه، وعامة كلام أبي علي كان يحط ابن عمر الهاهي. وأبو محمد عبدالله بن العباس الرامهرمري صاحب المسجد الذي كتب فيه القاصي عبد الحار كتاب «المعني». وأبو بكر أحمد بن علي الأحشيد، صاحب الفرقة الأحشيدية، كان علامة من أهل الكلام وله الكثير من الكتب في الدين وعقائد الاعتزال.

ومن الطبقة العاشرة كان أبو عبدالله الحسين بن علي البصري، وأبو علي بن خلاد، أبو إسحق بن عيش وأبو القاسم السيرافي وهم من تلاميذ وأصحاب القاصي عبد الحار وقد أثار على ذكرهم دالة كما كانت. أحمد بن أبي هشام الحنائي وكانت داعية النساء. وأبو أحمد العبدكي الذي أخذ الاعتزال عن يد أبي هشام الجبائي. وفي الطبقتين الحادية عشرة والثانية عشرة يذكر العديد من الفقهاء وأصحاب الكلام والشيعة الإمامية والأرحاء ومعظمهم لا علاقة لهم بالاعتزال باستثناء القاصي عبد الحار، أبو رشيد اليسابوري، اللباد، وأبي شروين وأبو الحسن البصري، وهم تلاميذ القاصي، وقد ذكروا سابقاً.

معتزلة اليمن (المطرفية)

«تاريخ اليمن مبعثر الأجزاء، دويلات وقبائل وعائلات تتقاتل وتغزو بعضها. غراها الأحاش، ودمروا قراها، نهوا خيراتها وعاثوا فيها فساداً، ثم قدم الفرس بصحبة سيف بن ذي يزن، فاستحووا أرضها، وبعد انتشار الإسلام، صارت اليمن مسرحاً دائماً للحروب بين دويلات وقبائل، وبين أئمة وأصحاب العقائد، كمطرفية وأئمة الريدية، وبرزت دويلات كسي رباد وسي يعمر والصلحية التي اعتنقت الإسماعيلية وشرتها، ثم كان الاحتلال الأيوبي الذي أنهى دور الإسماعيلية، واشترك القرامطة في القتال والحروب والتدمير ونشأت دويلات أساسها العائلة أو القبيلة، كدولة سي ربيع، وأحمدانيين، والعساسنة والحراكسة حتى قدم العثمانيون عام ٢٣٤ هـ فتحولت الحروب عليهم. دويلات وقبائل وعائلات وأئمة يتصارعون ويتناصرون». «واليمن السعيد لم يكن يوماً سعيداً».

من الثابت أن الفكر المعتزلي قد وصل إلى اليمن عن طريق الريدية، وذلك عام ٢٨٤ هـ عند قدوم الإمام الهادي يحيى بن الحسين^(١) إلى مدينة «صعدة»

(١) الإمام الهادي إلى لحق يحيى بن الحسين، واسمه الكامل، يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن علي بن أبي طالب، خرج عام ٢٨٠ هـ من الحجاز إلى اليمن للمرة الأولى ووصل إلى محلة «الشرفة» بعد أن تبعه جماعة من أهل اليمن في جبل «الرمث» الواقع شرق المدينة في الحجاز ووعدوه بالطاعة، ثم عاد إلى الحجاز، وفي عام ٢٨٤ هـ خرج إلى اليمن مرة ثانية فملك مدينة «صعدة» وأعمالها، وجزار، ومشارق جبل «مرط» بعد حروب طويلة، ثم سار إلى صعدة في

وتأسيس الدولة الزيدية، ودخل كعقيدة سياسية كحرب سياسي ديني ممثلاً بالمطرفية^(١).

يقول الدكتور علي زيد: من الصعب معرفة حقيقة «المطرفية» وطروف نشأتها المغيبة عن كتب التاريخ، والإحاطة بالملايسات الفكرية والتاريخية التي حكمت تاريخها المجهول، فلا توجد فترة من فترات تاريخ اليمن، فرض عليها الصمت القسري، وتعرضت للمسح المتعمد، مثل تلك الفترة التي شهدت تحول الزيدية من الفكر المعتزلي لمدرسة بعدد، وأعلب رحاها من الشيعة، إلى الفكر المعتزلي للمدرسة البصرية الحشائية، لأن السياسة والمصالح والتعصب العمى قد تصاربت كلها لفرض هذا الطمس لتاريخ المطرفية خلال القرون الماضية^(٢).

يفسر الدكتور زيد المطرفية (معتزلة اليمن) بقوله المطرفية كانوا فرقة من الفرق الزيدية نشأت في زمن تلك الحقبة، وهي فرقة عمدت نشاط وتهان لشرك الأفكار الزيدية في أوساط القائل والمرارعين، وعدت ذلك رسالتها في الحياة، فارتدت التعاليم في أوداما شعية لم تكن تاريخياً من الأديار والبيوت التي تهتم بالتحصيل العلمي، وكان رحاها في الغاية من الاجتهاد في الدرس والمثابرة في طلب المعرفة، وفي العبادة والرهة ومجاهدة النفس. ثم يقول: اختلفت في بعض المسائل مع الأئمة في عصرها مع المالغين في تعصبهم لأولئك الأئمة، بحاصة في سعيها لأن يكون الإمام واحكم في غاية

شهر محرم عام ٢٨٦ هـ فبيعه أميرها أبو العتاهية، وكانوا امرأ صعاء ومنها عدد إلى صعدة (المقطف، انقاصي الحراي، ص ١٠٩) وهكذا بدأت الدولة الزيدية في اليمن.

(١) - فرقة المعتزلة اليمنية، نسبت إلى مطرف بن شهاب العبادي (طبقات الزيدية، ص ٤١).

(٢) - محمد زيد، تيارات معتزلة اليمن، ص ٩.

من العلم والصلاح والإنصاف والتمسك بشر ظلّال العدالة فوق العلية الموروثة من قنوت الغاب. ومن أهم ما بشرت به المطرّفية، هو المساواة بين الناس فلا يشرف أحد، كائن من كان، إلا بعلمه وجده وتحصيله، وكان هذا تعرضاً للإشراف وأصحاب السب، ثم تعرضوا لعصب الأئمة الزيدية لمخصرهم الإمامة في عبي بن أبي طالب وولديه الحسن والحسين ورفض إمامة من جاء بعدهم من الأئمة^(١).

يقول الدكتور ريد ولم تكن الزيدية كدعوة، قد انتشرت بين المبالل والعامّة في اليمن، واقتصر وجودها على بعض المتعلمين وبعض الأسر، ولكن «المجرة»^(٢) لعب دوراً كبيراً في نشرها والتبشير بها واجتذاب الناس إليها. ومند مطرف بن شهاب، تحولت «المجرة» إلى مراكز يتفرع فيها عدد كبير من المهاجرين للدراسة والحدل والوعظ، والقيام برحلات لنشر الدعوة ومقارعة حصومها والدفاع عنها. بذلك أعطيت المجرة طابعاً عقيدياً وعلمياً مستقلاً عن السياسة والقتال لقيام سبطه الإمامة^(٣).

يمكن القول إن الطرّفة حركة «مزاة زيدية» مع ميل إلى المروية في زهداها وتفشّفيها، كما تقابل القراء الأوائل، لاحقاً عرفوا بالخوارج، في تمسكها بالحرام بالكتاب والسنة، وتشيعها إلى آل البيت، وكانت تأخذ علم الكلام من مدرسة بغداد وشيوخها أبو القاسم البلخي، كما أضافوا عليها احتفادات

(١) المرجع السابق، ص ٩ - ١٠.

(٢) المجرة، وجمعها هجر، هي المكان الذي تومر له القبيلة الحمية والاحترام ولا تعرض عليه القتال معها، وضع موروث قبلياً منذ ما قبل الإسلام، فأصل حكمة «هجر» في اللغة اليمنية القديمة يعني القرية أو المدينة مقابل أرض الدابة أو البيوت المشرقة فوق الآكام والمرمعات، وكانت مقراً للمعابد لرجال الدين (تيارات المعتزلة من اليمن، ص ٧٦ تنصرف).

(٣) - تيارات المعتزلة في اليمن، ص ٦٩.

عقلانية اقتسوها من أقوال إبراهيم الطّام وتلميذه الحافظ، وكانوا يتتقدون الأشراف والقصة الدين يفاخرون بأسامهم على أن مؤهلات الإنسان لتوء مناصب الحكم، هي أخلاقه وأعماله وليس الانتساب إلى عائلة أو قبيلة.

يقول الدكتور علي ريد مزحت المطرفية بين المذهب الذي شره الإمام اهادي يحيى بن الحسين والواقع المحلي، وفتحته على مصراعيه أمام أبناء القبائل والحرفيين وألغت اقتصاره على بعض أسر الأشراف وندت تعقدت العلاقة بين الأئمة، الدين يشترطون أن يكون الإمام من منصب يُكتب بالسب وبين المطرفية التي تقول إن الإمامة تجوز لكل من اكتسب المطلوب من العلم والتقوى دون الشرط في السب، فالناس لا يتفاضلون إلا بالأعمال الصالحة، وبذلك أسست المطرفية مذهباً موحهاً إلى عامة الناس دون شرط الانتماء إلى السب الذي تدعو إليه الأشراف والأئمة، وبذلك اتهموهم بمعاداة آل البيت^(١) اعتمد المطرفية بحوار الإمامة في غير الأشراف أصحاب السب على الآيات التالية «يرفع الله الدين آموا مكم والدين أوتوا العلم درجات»^(٢)، والآية «أأن الدين آموا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية»^(٣).

يقول مسلم اللحجي. نظرية اكتساب الفصل والشرف، هي نظرية تعكس مقاومتها للامتيازات التي كانت لبعض أسر الأشراف، مثل آل اهادي في «صعدة» وآل القاسم العيني في «شهادة» والمناطق الفرية منها، قد بدأت تكتسبها في المجتمع استناداً إلى أنسابها وكذلك الأمر بالنسبة للامتيازات المتوارثة بالسب في بعض أسر القصة والزعامات القبلية، وأن الناس لا

(١) - المرجع نفسه، ص ٧٨.

(٢) - سورة المجادلة، الآية ١١.

(٣) - سورة البينة، الآية ٧.

يتفاضلون إلا بالأعمال الصالحة، أي يعني إبطال التعاضل بالانتساب إلى النبي أو إلى فئة كالقصة، أو إلى قبيلة كرعماء القبائل وأفرادها، ولا يكون هذا الفصل إلا لصالح الأعمال، والفصل لا يكون إلا بالعمل الصالح بأدلة من العقل والكتاب والسنة والإجماع، وفقاً للعدد والتوحيد لا يفصل أحداً بغير العلم والدين، والإجماع في صلاح الإسلام والمسلمين^(١).

الإمام الزيدي الذي قصي على الحركة المطرفية هو عبدالله بن حمزة بن سليمان (٥٨٣ - ٦١٤ هـ) الذي يرجع - إلى عبدالله بن الحسين أخيه الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم الرسي - كانت علاقته بالمطرفية في أول فترة من توليه الإمامة حسنة، وكان الإمام عبدالله بن حمزة يأمل في مناصرتهم في قتاله الأيوبيين، ولكن بعد التماهيهم حوله لمدة ست عشرة سنة ثاروا عليه، فشر بصوصاً إلى الإمام أحمد بن سليمان تكفروهم وتخرجهم من ملة الإسلام وتجعل دارهم دار حرب^(٢). ويقول بالرسالة الهادية بالأدلة السادية، «ساروا بعد كل إمام هائم من يوم ظهور بدعتهم، بأنهم يأتونه في أول ظهوره فيبايعونه، ويظهرون أتعاف إمامته، حتى إذا طالت مدته رفضوه وأظهروا للعوام جواز معصيته والخواص جواز البراءة منه»^(٣).

أما التهمة الخطيرة التي كانت السبب الرئيسي في الخلاف واتهام الإمام عبدالله بن حمزة لهم بالكفر والخروج من ملة الإسلام قوله إسم يرفضون فضل أهل البيت، ويعتمد لاحص ورفض أقوالهم على تراث الزيدية لتأييد صحة وأحقية ذرية الحسن والحسين في الإمامة وأن إخراجهم من هذا الحق هو كفر وإلحاد، فسهم أشرف أسباب العرب، إذ يرجع إلى الرسول

(١) - أحبار الزيدية في اليمن، باب القول في الفصل، مخطوط برلين رقم ٩٦٦٤، تيارات معتزلة اليمن، ص ٨٧.

(٢) - تيارات المعتزلة في اليمن، ص ١٦٠.

(٣) - مخطوط رقم ٣٠٩٧٦، ورقة ١٦٧، المكتبة البريطانية

بيها بعض المطرفية، يساوي في الفضل بين النبي والعد عند الولادة لأنها لا يرالان في حالة مجردة عن العمل، ولا يفصل أحدهما على الآخر إلا بما يكتسبه من الأعمال فيما بعد^(١).

وفي «شرح الرسالة الناصحة»^(٢) يقول الإمام عبدالله بن حمزة عن المطرفية: «حر حوا من جملة المسلمين، فلا تحمل ما كذبهم، ولا ذبائحهم، ولا رطوباتهم (أي مأكولاتهم ومشروباتهم) ولا تقبل شهادتهم، ولا يجوز دفع الزكاة وغيرها من حقوق الله لأي أحد منهم، ولا يجوز دفعهم في معابر المسلمين، ولا الصلاة على أحد موتاهم» ثم يقول: «تقتل مقاتلتهم، وتسبى ذراريهم، ويغزون ليلاً نهاراً، ويؤخذ ما حاروا فيثأ، ويقتلون بالعيلة والمجاهرة، ولا تقبل توبة أحد منهم ممن اعتقد حواز الكذب بل وحبوه لدفع الضرر وقوة دينه، ولا تقبل توبتهم لأنها كذب»^(٣).

وأمام هذه الانتقادات للإمام والخلاف المستمر معه، كان لا بد أن ينتج عنه صدام واعتقال، وقد عُرف عن الإمام حدة المزاج والإصرار على المضي بها يريد «دون أدنى ميل إلى»^(٤)، إذ كان الإمام يرى أن «إطاعة الروحانية والدينية المطلقة من واجب المسلمين الخاضوع لها دون تردد أو اعتراض»^(٥).

كان ابتداء قتل الإمام عبدالله «للمطرفية» عام ٦٠٣ هـ في مذبحة هجرة «قاعة» في جبل «عيال يريد»، إلى الغرب من عمران، حين دخلها تراجع

(١) - شرح الرسالة الناصحة، ص ٣٧، مخطوط موجود في الجامع الكبير في صنعاء، رقم ١٧٠ يوجد شرح مسهب ومفصل من حلائف المطرفية والإمام عبدالله بن حمزة في كتب تيارات المعتزلة من صفحة ١٦٠ إلى صفحة ١٨٠

(٢) - شرح الرسالة الناصحة، مخطوط موجود في الجامع الكبير في صنعاء، رقم ٧٠، ص ١٥٥.

(٣) - تيارات معتزلة النص، ص ١٨٣.

(٤) - المصدر السابق، ص ١٧٦.

الأيوبيين نحو «صعاء» عام ٦٠٣ هـ ولا تتوافر تفاصيل عن المذبحة التي أقدم عليها الإمام بحق هذه الهجرة المهمة^(١).

في عام ٦٠٩ هـ شن الإمام عبدالله حراً شامدة على المطرية والباطنية والمرجثة والمحيرة قتلًا «دار الكفر الأصلي هي التي يظهر فيها الكفر بعير ذمة ولا جوار ومن حانسها من أهل مقالات الكفر الذين ادعوا بقاءهم على الإسلام، لا يظهر عندهم دين الإسلام على الحقيقة إلا بدمه أو جوار وكفرهم ظاهر»^(٢) استمرت هذه الحرب حتى عام ٦١٠ هـ وشملت جنوب اليمن.

وفي شهر شعبان عام ٦١٠ هـ توجه الإمام عبدالله إلى «قارة» فأطاعه أهل «حجور»، وفي رمضان من العام نفسه توجه إلى «الشرق» فأطاعه من أطاع وقابل من امتنع عن الخضوع لسلطته، ولما انتصر عليهم قتل الرجال وسبي النساء وقسمهن على عسكره، بعد أن أخذ لنفسه الخمس من النساء السيات ومن العتائم الأخرى. ثم عاد بعدها ليوجه أنظاره نحو صنعاء والمناطق القريبة، «أحيث كان» إيرال المطرية، «وذكوري، وبخاصة هجرة «وقش» و«سنع» و«أنس» وامتدادات تأثيرهم هناك نحو مغرب «عنس» و«ريجة»، محتمين وراء الوجود الأيوبي الذي وإن اختلف معهم لم يقدم على إبدتهم وسبي نسائهم وأطفالهم كما فعل الإمام^(٣).

اختلف الأيوبيون فيما بينهم عام ٦١١ هـ وحلت صعاء من القوات الأيوبية فاستولى الإمام عبدالله على مدنة «ذمار» فأرسل أحد قادة عسكره

(١) - المصدر نفسه، ص ١٨٤

(٢) - الرسالة الهادية بالأدلة البادية في رسم المصور عبدالله بن حمزة، ص ٢٠٤

(٣) - روضة الأخيار وكنوز الأسرار، يحيى حجوري، ص ٣١٣. معهد المخطوطات

على رأس جماعة من المحاربين لحراب مسجد المطرفية في «سبع» أما الإمام فقد توجه إلى «وقش» فانتشر الرعب في صفوف المطرفية وأنصارها، ولم يدوا أية مقاومة تذكر، فطقت في ثلث الهجرة ما سبق أن طلقه على «قاعة» من قبل من قتل للبالغين من الذكور وسبي النساء والأطفال، وأمعن الإمام وعسكره في سلب دورهم ومساحدهم، وبالغوا في حراب هجرهم، بما في ذلك مسجدها، وحملت بعض أخشائها إلى «ظمار ديبين» لبهاء منازل الإمام فيها وقد أصبح تحيها عاصمة الإمام^١ كان حراب «وقش» الصربية الأخيرة التي شردت وقصت عن الحركة المطرفية في اليمن، التي كانت تمثل المعتزلة والتي لعبت دوراً كبيراً في الفكر الزيدي.

يقول الدكتور عبي محمد زيد: يوجد مخطوطة واحدة في عدم الكلام المطرفي كتبها أحد متكلميهم «سليمان بن أحمد المحلي» تحمل عنوان «البرهان الرائق المخلص من ورط المضايق»، حيث بقيت مخطوطة في المكتبة التي أسسها الإمام عبدالله بن حمزة، في المسجد الذي ساء في ظمار ديبين، ونقل محتوياتها الإمام حميد الدين، توفي عام ١٩٤٨، إلى مكتبة الجامع الكبير في صنعاء. إن هذه المخطوطة صادرها الإمام عبدالله بن حمزة من كتب المطرفية التي أودعها وانتهت باحتفائها من التاريخ^(٢)

من المؤسف أن ضيق المجال في هذه الدراسة المقتضبة عن الاعتزال في اليمن، يفرض علي أن لا أتطرق إلى بحث المسائل الفكرية والعقائد الدينية التي عالجتها المطرفية، فهي في معظمها، تتوافق مع نظريات معتزلة بغداد.

المطرفية، كما اتهمت، لا تنفي الإمامة عند الزيدية، فهي نصرت الإمام علي زين العابدين، في تمسكه أن الإمامة هي في ذرية الحسن والحسين، سواء

(١) حجة الأمازي في أخبار القنطرة الساقية، جلد ٦، ص ٤٠٠، القاهرة ١٩٦٨

(٢) - تيارات معتزلة اليمن، ص ٢٠٢.

علي بن أبي طالب، وليس كما قالت الإسماعيلية في ذرية الحسين، والحسن هو فقط إمام مستودع، أي نائب الإمام في حال غيبته، لا عصمة له أو حق التأويل. ولكن قالت إن إمامة العلويين، آل البيت، تنحصر في علي بن أبي طالب وأبائه، الحسن ولاحسين وليس في من يأتي بعدهم

ملاحظة اعتمدت في هذه الدراسة عن معتزلة اليمن، على كتاب «تيارات معتزلة اليمن» للدكتور علي محمد زيد، الذي يلقي أضواء جديدة على موضوع أهمله المؤرخون، بالرغم من تأثيره المهم على الفكر الزيدي. الكتاب قيم بشرح بدقة ووضع وصدق موضوع المطرفية، أي معتزلة اليمن. التقدير الصادق و عرفان الحمل بدعواني إلى القول: «حراك الله خيراً أبا دكتور علي على هذا الكتاب القيم والمفيد»^(١).

المعتزلة في مصر، المغرب، الأندلس والهند:

ذكرت كتب التاريخ الإسلامي مقتطعات عن الاعتزال في بعض البلدان الإسلامية، قد لا تكون أثرت على الحركة الاعتزالية، لكن ذكرها ضروري لإعطاء صورة كاملة عن مدرسة فكرية تركت بصمات هامة في الفكر الإسلامي.

١- في مصر:

يمول المؤرخ المصري الكبير أحمد أمين وانتقلت من العراق إلى مصر صورة عن خلافات المتكلمين، وذلك على اثر أمر المأمون بأخذ العلماء ولقضاء بالقول بحلق القرآن، وإرسال منشور لولاية الأمصار تنهيد ذلك، وجاء المنشور مصر في جمادى الثانية سنة ٢١٨ هـ، فامتحن والي مصر قاصيه،

(١) من صفحة ٢٠١ إلى صفحة ٣٠٨ دراسة مسهمة ودقيقة في علم الكلام عند مطرفة اليمن،، كتاب: تيارات معتزلة اليمن.

فقال بحلول القرآن، فامتحن الشهود والمحدثين، وكانت الحركة عقيمة عذب فيها خلق كثير، وخصوصاً في عهد الوثائق. قال الكندي: «إن أمر الملحّة (محبة خلق القرآن في مصر) كان سهلاً في ولاية المعتصم، لم يكن الناس يؤاخذون بها، شاءوا أم أبوا، حتى مات المعتصم، وقام الوثائق سنة ٢٢٧ هـ فأمر أن يؤخذ الناس بها، وورد كتابه على محمد بن أبي الليث (قاضي مصر) بذلك، وكأنها نار أضرمت، فلم يبق أحد من فقيه ولا محدث، ولا مؤذن ولا معلم، حتى أخذ بالملحّة، فهرب كثير من الناس، وملئت السجون من أنكر الملحّة، وأمر ابن أبي الليث بأن يكتب على المساجد «لا إله إلا الله رب القرآن المخلوق» فكتب ذلك على المساجد بمسطاط مصر، ومنع الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي من الجلوس في المسجد، وأمرهم ألا يقربون»

وكان طبعياً أن تشير هذه المسألة في الحزب المصري الجدل في الاعتزال وأصوله، واعتنقه قوم ورفضه آخرون ولما جاء المتوكل وأعلق هذا الباب طل قوم يعتنقون مذهب الاعتزال، ويدعون إليه في العصر الطولوني والإخشيدية، ولكن في شيء من الحمية، فيذكر ابن زولاقي، أن أبا علي محمد بن موسى القاسمي، كان وجه المتكلمين بمصر، وكان يعلم الاعتزال، وأنه كان بها أبو عمر موسى بن رباح الفارسي أحد شيوخ المعتزلة، وأن سيبويه المصري كان معتزلياً، وكان يتكلم على أصول المعتزلة، ويقول بحلول القرآن، وأنس يمتثلون منه ما لا يمتثلون من سواه لدوثة كنت فيه، وكل ذلك في العهد الإخشيدي^(١).

٢- في المغرب العربي:

«كان للمعتزلة جماعات أقامت كأقليات في الدول التي أقامها العلويون والخوارج في المغرب. فهي الدولة الإدريسية العلوية، التي قامت بالمغرب

الأقصى سنة ١٧٢ هـ/ عاش المعتزلة في مدينة «طنجة» مع سكانها العلويين. ويقول ابن خلدون فإن المعتزلة كانوا يضربون خيامهم خارج عاصمتها «تاهرت» ولا يعتأون يشرون المتاعب في وجه حكامها. وقد جرت بين الطرفين مساجلات كثيرة باللسان واللسان تبادلوا فيها النصر والهزيمة فظلب طائفة «الواصلية» في الدولة الرسمية (الإباضية) وعددها ثلاثون ألفاً مصدر شغب وقلاقل حتى سقوطها عام ٢٩٧ هـ^(١)

يقول الدكتور محمد إسماعيل في دولة بني مدرار «الصرية» في القطاع الجنوبي من بلاد المغرب، لعب المعتزلة دوراً محارماً فيها لصالح جيوش العلويين^(٢).

٣- في الأندلس:

يقول عمر فروج، ثم اشتعل بفر من الأندلسيين بعلم الكلام ومالوا إلى الاعتزال، منهم خليل بن عبد الرحمن المعروف بخليل الغفلة وتلميذه أبو بكر يحيى بن يحيى السميّة (توفي عام ٣١٥ هـ) ومع أن المذهب انطاهري قد عاش طويلاً في الأندلس وأحدث صجة كبيرة، فإن هذه المذاهب لم يكتب لها شيء من الخطوة في الدولة ولا انتشار عند الجمهور^(٣).

٤- في الهند:

يقول زهدي حار الله: أما المعتزلة الحديدة القائمة في الهند، فليس ثمة صلة تاريخية بينها وبين المعتزلة القديمة^(٤) وقد يكون من الواجب أن أورد كلمة وحيرة عنها حتى يبين الفرق بين المدرستين المعتزلة الحديدة مدرسة

(١) - العبر، مجلد ٦، ص ١٢١.

(٢) - الخوارج في بلاد المغرب، ص ١١٢

(٣) - تاريخ الفكر العربي، عمر فروج، ص ٥٨٧

(4) - Islam at the Cross Roads, O'leary de Lacy, p. 18

فكرية مؤلفة من بعض أحرار اليهود المسلمين السييين شككها السر أحمد خان، وأصبح من أعظم القائمين عليها بعده سيد أمير علي يرى رجال هذه المدرسة أن الإسلام الصحيح دين عقل، وأنه أقرب من عمره من الأديان إلى الطبيعة البشرية ولذلك فهم يقولون بضرورة التجدد في الدين كضرورته في التعليم والمجتمع. وسبيل التجدد عندهم يكون بالرجوع إلى تعاليم السلف، ولا سيما القرآن، التي تتفق مع العقل والطبيعة، وترك جميع الأقوال المحدثة والعمل في تفسير تلك التعاليم بتسيراً علمياً^(١) وهذا هو السبب الذي يجعلهم يحتجون على حمود علماء الدين المسلمين المعاصرين الذين يعيشون، على رأيهم، في الظلام، ويعترضون على تقديس الناس للأولياء^(٢). وقد سموا أنفسهم المعتزلة الجديدة تشبهاً بالمعتزلة القديمة الذين حالفوا التعاليم الدينية المنتشرة في وقتهم^(٣) أما «أوليري» فيقول إنهم أحيوا اسم المعتزلة لأنهم يحاولون، كأسلافهم المعتزلة الأقدمين، أن يوفقوا بين الدين والعلم^(٤). هذا وأن «المعتزلة الجديدة» يرمون بحركة علمية واسعة. ذكر «عولدرهير» أنهم نشروا الكتب وأصدروا المجلات باللغة الإنكليزية، وباللغات الهندية الوطنية، وأنهم شكلوا الجمعيات لنشر تعاليمهم، وأسسوا المدارس والكليات تحت رعاية الأمراء اليهود المسلمين، ولا سيما أمير «عليكاره» كما أن أعا خان، رئيس الاسماعيلية، أحد الذين يمدون مشاريعهم العلمية التي ترمي إلى التوفيق بين الإسلام وبين الفكر الحديث ويرى «عولدرهير» أن هذه الحركة انتشرت، ولكن على نطاق أصيق، في مصر والجزائر وتونس، وبين التتار الخاصين للحكم الروسي^(٥).

(1) - Indian Islam, M.T. Titus, P 207.

(٢) - المصدر نفسه ص ٢٢٢.

(٣) - المصدر نفسه ص ٢٠٨.

(4) - Islam at the Cross Roads, O'leary de Lacy, p. 18

(5) - Vorlesungen uber den Islam, p 291

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر الأولية القديمة

- ابن الأثير، أبو الحسن عز الدين علي بن محمد (ت ٦٣٠ هـ):
 ١. الكامل في التاريخ، ج ١، ط مصر، ١٣٥٧ هـ، ج ٧، ط بيروت، ١٩٦٥ م
 ٢. الداء في تهذيب الأسان، ط مصر، ١٣٥٧ هـ.
- الإسكافي، أبو عبدالله (ت ٢٤٠ هـ):
 ١. درة التبريل وعرة التأويل، مطبعة السعادة، ١٣٢٦ هـ / ١٩٠٨ م
- الأسفرايني، عصام الدين (ت ١٥٤٤ م):
 ١. التبصير في الدين، ط مصر، ١٩٤٧ م
- الأشعري، أبو الحسن بن علي بن إسماعيل (ت ٣٣٤ هـ):
 ١. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد عبد الحميد، ط مصر، ١٩٥٠ م.
 ٢. اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق الأب يوسف مكارثي اليسوعي، ط الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٢ م.
 ٣. الإبانة في أصول الديانة، حيدر آباد، ط ١.
 ٤. رسالة في استحسان الخوص في الكلام، حيدر آباد، ١٣٢٣ هـ / ١٩٠٥ م.
- الأصفهاني، أبو الفرح (ت ٣٥٦ هـ):
 ١. الأعاني، القاهرة، ١٣٢٣ هـ / ١٩٠٥ م

• الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد (ت ٦٥٦ هـ)

١. جواهر الكلام، تحقيق أبو العلاء عفيفي، ط مصر، ١٩٣٥ م.
٢. المواقف في علم الكلام، تحقيق إبراهيم الدسوقي، وأحمد محمد، ط مصر، ١٣٥٧ هـ / ١٩٣٩ م

• ابن أبي أصيبعة (١١٩٩ - ١٢٩٦ م):

١. عيون الأساء في طبقات الأطباء، نشر ميللر، ط مصر، ١٨٨٢ م
- ابن أبي الحديد، عبد الحميد (ت ٦٥٥ هـ):
 ١. شرح معج البلاغة، ط ١، مصر، بلا تاريخ.
- ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين (ت ٧٢٨ هـ):
 ١. الرسائل والمسائل، ط مصر، ١٩٢١ م، الفتاوي، مصر، ١٩٠٨ م
 ٢. مسهاح السنة النبوية في نقص الكلام الشيعة والقدرية، تحقيق محمد رشيد رضا، بولاق، مصر، ١٣٢٢ هـ

• ابن الحوزي، أبو الفرج عبد الرحمن (ت ٥٩٧ هـ):

١. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، حيدر آباد، ١٣٥٧ هـ / ١٩٣٨ م
٢. مناقب الإمام أحمد بن حنبل، القاهرة، ١٣٤٩ هـ / ١٩٣٠ م.

• ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ):

١. تهذيب التهذيب، ط حيدر آباد، ١٣٢٥ هـ.
٢. لسان الميزان، ط حيدر آباد، ١٣٣٠ هـ.
٣. الجامع الصغير شرح العريبي، القاهرة، ١٣١٢ هـ / ١٨٩٤ م.

• ابن حزم الظاهري الأندلسي (ت ٤٥٦):

١. الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة، ١٣٤٧ هـ / ١٩٢٨ م

• ابن خلدون، عبد الرحمن (١٣٣٢ - ١٤٠٦ م)

١. المقدمة، بيروت، ١٨٧٩ م.

• ابن خلكان، أحمد (١٢١١ - ١٢٨٢ م)

١. وفيات الأعيان، القاهرة، ١٢٧٥ هـ / ١٨٥٨ م

• ابن سينا (٩٨٠-١٠٣٧ م):

١. منطق المشرقيين، القاهرة، ١٩١٠ م.

٢. النجاة.

• ابن عبد ربه الأندلسي (ت ٣٢٨ هـ)

١. العقد الفريد، القاهرة، ١٢٩٣ هـ / ١٨٧٦ م.

٢. ابن العبري، أبو المرحج يوحنا (ت ٦٨٥ هـ)

٣. تاريخ مختصر الدول، نشر وتحقيق الأب أنطون صالحاني، المطبعة

الكاثوليكية، بيروت، ١٣٠٨ هـ / ١٨٩٠ م.

• ابن طيفور، أبو الفصل أحمد بن طاهر (ت ٢٨٠ هـ):

١. تاريخ بغداد، ط بغداد، ١٩٦٨ م.

٢. ابن العماد (ت ١٠٨٦ هـ):

٣. شذرات الذهب في أحوال من ذهب، ط مصر (١٣٥٠ هـ /

١٩٣١ م).

• ابن عساكر، عبد الصمد عبد الوهاب (ت ٨٠٨ هـ):

١. لباب المحصل في أصول الدين، تحقيق الأب لوسيانو دوبيو، ط

المغرب، تطوان، ١٩٥٢ م.

• ابن قتيبة، أبو مسلم عبدالله بن مسلم (ت ٢٧٦ هـ)

١. عيون الأخبار، ط مصر، ١٩٣٠ م.

٢. كتاب المعارف، القاهرة، ١٣٠٠ هـ / ١٨٨٢ م

٣. تأويل مختلف الحديث، تحقيق محمد زهدي النجار، ط دار القومية

العربية، مصر، ١٩٦٦ م.

• ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ):

١. مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطية، مكة المكرمة، ١٣٤٨

هـ/ ١٩٢٩ م.

٢. الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، القاهرة، ١٣٤٦ هـ/

١٩٢٧ م.

• ابن ماجه (ت ٢٧٣ هـ):

١. السنن، القاهرة، ١٣١٣ هـ/ ١٨٩٥ م

• ابن حنبل، أحمد (ت ٢٤١ هـ):

١. مسند ابن حنبل، القاهرة، ١٣١٣ هـ/ ١٨٩٥ م

• أبو البركات البغدادي:

١. كتاب المعتمد، ط حيدر آباد، ١٩٣٥ م.

٢. المعتمدات، تحقيق محمد توفيق، بغداد، ١٩٧٠ م

• أبو شعاع، محمد بن الحسين (ت ٤٨٨ هـ):

١. ذيل تجارب الأمم، القاهرة، ١٣٣٢ هـ/ ١٩١٣ م

• أبو المداء، عماد الدين إسماعيل (ت ٧٣٢ هـ):

١. تاريخ المختصر في تاريخ الشر، ط مصر، ١٣٢٥ هـ.

• البخاري، أبو عبد الله (ت ٢٥٦ هـ):

١. صحيح البخاري، القاهرة، ١٢٩٦ هـ/ ١٨٧٨ م

• البغدادي، أبو منصور عبد القاهر (ت ٤٢٤ هـ):

١. الملل والنحل، تحقيق د أليز بصري نادر، ط بيروت، ١٩٧٠ م

• البغدادي، أحمد بن علي الخطيب (ت ٤٦٣ هـ):

١. تاريخ بغداد، ط صادر، بيروت، بلا تاريخ، وط القاهرة، ١٣٤٩

هـ/ ١٩٣٠ م.

• البغدادي، عبد القادر (ت ١٠٩٣ هـ):

١. حراة الأدب ولب لباب لسان العرب، مطبعة دار العصور، القاهرة،

بلا تاريخ.

- البغدادي، عبد القاهر (ت ٤٢٩ هـ).
- ١. الفرق بين الفرق، القاهرة، ١٣٢٨ هـ / ١٩١٠ م.
- ٢. أصول الدين، استنول، ١٣٤٧ هـ / ١٩٢٨ م.
- البيهقي، إبراهيم بن محمد (حوالي سنة ٣٢٠ هـ).
- ١. المحاسن والمساوي، ليبرك، ١٣٢٠ هـ / ١٩٠٢ م.
- الجاحظ، أبو عثمان (ت ٢٥٥ هـ):
- ١. البيان والتبيين، القاهرة، ١٣٤٥ هـ / ١٩٢٦ م.
- ٢. المحاسن والأصدا، القاهرة، ١٣٣١ هـ / ١٩١٢ م.
- ٣. الفصوص المختارة، جمعها الإمام عبيد الله بن حسان على هامش.
- ٤. الكامل للمرد، القاهرة، ١٣٢٤ هـ / ١٩٠٦ م.
- الحصري (ت ٤٥٣ هـ).
- ١. زهر الآداب، القاهرة، ١٣٤٤ هـ / ١٩٢٥ م.
- الحموي، ياقوت (ت ٦٢٦ هـ):
- ١. معجم الأدياء، ط مصر، ١٩٣٨ م / ١٣٥٧ هـ.
- ٢. معجم البلدان، ط مصر، ١٩٠٦ م.
- الحميري، أبو سعيد شوان (ت ٥٧٣ هـ).
- ١. الخور العين، ط مصر، ١٩٤٧ م.
- الخوارزمي، أبو بكر (ت ٣٨٣ هـ):
- ١. رسائل الخوارزمي، القاهرة، ١٣١٢ هـ / ١٨٩٤ م.
- الخوارزمي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن يوسف (ت ٣٨٧ هـ).
- ١. مقانيع العلوم، تحقيق فان فولتي، ط بريل ١٩٦٨ م / ط مصر ١٣٤٢ هـ.
- الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم (ت ٣٠٠ هـ):
- ١. الانتصار والرد على اس الراوندي المحدث، القاهرة، ١٣٤٤ هـ / ١٩٢٥ م.

- الدارمي، أبو سعيد عثمان بن سعيد (ت ٢٨٠ هـ).
 ١. الرد على الجهمية، تحقيق شتروطمان، ط ليدن، ١٩٦٠ م.
- الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود (ت ٢٨٢ هـ):
 ١. الأخبار الطوال، ط مصر، ١٩٦٠ م.
- الدميري، كمال الدين (ت ٨٠٨ هـ).
 ١. طبقات الحيوان الكرى، القاهرة، ١٣٢٤ هـ / ١٩٠٦ م.
- الذهبي، شمس الدين قايمار (ت ٧٤٨ هـ).
 ١. العبر في خبر من عر، تحقيق صلاح المجد، ط الكويت، ١٩٦٠ م.
 ٢. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، القاهرة، ١٣٢٥ هـ / ١٩٠٧ م.
 ٣. دول الإسلام، حيدر آباد، ١٣٣٧ هـ / ١٩١٨ م.
- الرسعيني، عبد الرزاق بن رزق الله (القرن السابع الهجري).
 ١. مختصر الفرق بين الفرق، تحقيق فيليب حتي، مصر ١٩٢٤ م.
- الرضي، الشريف (ت ٤٠٦ هـ).
 ١. حقائق التأويل في متشابه التنزيل، تحقيق وشرح محمد الرضا ال
كاشف العطاء، بلا تاريخ.
- الرغشري، أبو القاسم محمود (١٠٧٥ - ١١٤٤ م):
 ١. تفسير الكشاف، القاهرة، ١٣٠٧ هـ / ١٨٨٩ م.
- السكي، تقي الدين (١٢٨٤ - ١٣٥٥ م)
 ١. بغية الوعاة في طبقات اللعوين والحاة، القاهرة، ١٣٢٦ هـ /
١٩٠٨ م.
 ٢. طبقات المفسرين، ليدن، ١٢٥٥ هـ / ١٨٣٩ م.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (ت ٥٤٨ هـ):
 ١. الملل والنحل، على هامش اس حزم، القاهرة، ١٩٢٨ م / ١٣٤٧ هـ.

٢ نهاية الإقدام في علم الكلام، أكسفورد، ١٣٥٣ هـ / ١٩٣٤ م

• الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠ هـ):

١. تاريخ الرسل والملوك، عدة طبعات، منها طبعة القاهرة.

• الطرطوشي، أبو بكر (ت ٥٢٠ هـ)

١. سراج الملوك، القاهرة، ١٢٨٩ هـ / ١٨٧٢ م

• العباسي، عبد الرحيم (ت ٩٦٣ هـ):

١ معاهد التخصيص على شواهد التلخيص، القاهرة ١٨٩٨ م /

١٣١٦ هـ.

• الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد (ت ٥٠٥ هـ):

١. احياء علوم الدين، ط مصر، بلا تاريخ

٢. فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ط مصر، ١٩٦١.

٣. الاقتصاد في الاعتقاد، القاهرة، ١٣٢٧ هـ / ١٩٠٩ م.

٤. الممد من الصلال، دمشق، ١٣٥٢ هـ / ١٩٣٣ م

٥. المستقصى من علم الأصول، القاهرة، ١٣٢٢ هـ / ١٩٠٤ م

• القلقشندي، أحمد (ت ٨٢١ هـ):

١. صبح الأعشى، القاهرة، ١٣٣٧ هـ / ١٩١٨ م

• المبرد، أبو العباس (ت ٢٨٥ هـ):

١. الكامل في اللغة والأدب، القاهرة، ١٣٢٤ هـ / ١٩٠٦ م

• المسعودي، أبو الحسن عبي (ت ٣٤٥ هـ)

١. مروج الذهب ومعادن الجوهر، ٩ أجزاء، باريس ١٢٧٨ - ١٢٩٣

هـ.

٢. التنبيه والإشراف، لندن، ١٣١١ هـ / ١٨٩٣ م

• مسكويه، ابن (ت ١٠٣٠ م):

١. تحارب الأمم وعواف المم، القاهرة، ١٣٣٢ هـ / ١٩١٣ م

• مسلم، الإمام (ت ٢٦١ هـ).

١. صحيح مسلم، الإستانة، ١٣٣٤ هـ / ١٩١٥ م، القاهرة، ١٣٤٧ هـ / ١٩٢٩ م.

• المرتضى، أحمد بن يحيى (ت ٨٤٠ هـ).

١. المية والأمل، حيدر آباد، ١٣١٦ هـ / ١٩٠٢ م

• المرتضى، أبو قاسم علي بن طاهر (ت ٤٣٦ هـ).

١. الأمل، ط مصر، ١٩٠٧ م.

• المقبل، الشيخ صالح (ت ١١٠٨ هـ).

١. العدم الشمخ في إيثار الحق على الأبناء والمشايخ، القاهرة، ١٣٣١ هـ / ١٩١٢ م.

• المقدسي، شمس الدين (ت ٣٩١ هـ).

١. أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، لندن، ١٣٢٤ هـ / ١٩٠٦ م

• المهري، أبو العباس أحمد (ت ١٠٤١ هـ):

١. نهج الطيب من غصن الأندلس الرطيب، القاهرة، ١٢٧٩ هـ / ١٨٦٢ م.

• المقرئ، تقي الدين (ت ٨٤٥ هـ).

١. المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، القاهرة، ١٣٢٤ هـ / ١٩٠٦ م

• المكّي، أحمد بن حجر (ت ٨٩٩ هـ):

١. الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندق، تعليق عدد الوهاب عبد اللطيف، ط مصر، ١٩٦٥ م.

• القمطي، جمال الدين (ت ٦٤٦ هـ).

١. أخبار العلماء بأخبار الحكماء، القاهرة ١٣٢٦ هـ / ١٩٠٨ م.

• النسي، الإمام عمر (ت ٥٣٧ هـ):

- ١. العقائد الفلسفية، القاهرة، ١٣١٩ هـ / ١٩٠١ م
- السوي، أبو زكريا محيي الدين (ت ٦٧٦ هـ):
- ١. سستان اعارفين، القاهرة، ١٣٤٨ هـ / ١٩٢٩ م.
- اليعقوبي، أحمد بن جعفر (ت ٢٨٤ هـ)
- ١. تاريخ اليعقوبي، ليدن، ١٣٠٢ هـ / ١٨٨٤ م.

ثانياً، المراجع الحديثة:

- أبو محمد عبدالله بن أسعد النافعي.
- ١. مرهم العدل المعصنة في دفع الشبه والردة على المعتزلة، كلكتا، ١٩١٠.
- أحمد أمين (الدكتور):
- ١. فجر الإسلام، القاهرة، ١٣٤٧ هـ / ١٩٢٨ م
- ٢. صبحي الإسلام، القاهرة، ١٣٥٧ هـ / ١٩٣٨ م
- أحمد فريد رفاعي:
- ١. عصر المأمون، القاهرة، ١٣٤٦ هـ / ١٩٢٧ م
- إسماعيل مظهر:
- ١. تاريخ الفكر العربي، بيروت، بلا تاريخ
- البير نصري نادر (الدكتور):
- ١. أهم المروق الإسلامية السياسية والكلامية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٦ م.
- ٢. فلسفة المعتزلة، ج ١، «التوحيد» الاسكندرية، ١٩٥٠ م، ج ٢، «العدل» بغداد، ١٩٥١ م.
- جرجي زيدان:

١. تاريخ التمدن الإسلامي، القاهرة، ١٣٢٠هـ / ١٩٠٢م.
- جعفر آل ياسين (الدكتور):
 - ١. المدخل إلى الفكر الإسلامي عند العرب، دراسة في التراث، ط٢، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٠م.
 - جمال الدين القاسمي:
 - ١. تاريخ الجهمية والمعتزلة، القاهرة، ١٣٣١هـ / ١٩١٢م، ط٢، بيروت، ١٩٧٩م.
 - جلال محمد عبد الحميد موسى، (الدكتور):
 - ١. نشأة الأشعرية وتطورها، بيروت، ١٩٨٢م.
 - سميرة مختار الليثي:
 - ١. الزندقة والشعبوية وانتصار الإسلام والعروبة عليها، مصر، ط١، ١٩٦٨م.
 - خير الدين الزركلي:
 - ١. الإعلام، ط مصر، ١٩٢٧م، بلا تاريخ.
 - زهدي حسين جبار الله:
 - ١. المعتزلة، القاهرة، ١٣٦٦هـ / ١٩٤٧م.
 - عبدالله سلوم السامرائي (الدكتور):
 - ١. الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية، ط١، بغداد، ١٩٧٢م.
 - عبد الرحمن بدوي، (الدكتور):
 - ١. مذاهب الإسلاميين، بيروت، ١٩٧١م.
 - ٢. عبد الستار عز الدين الراوي (الدكتور):
 - ٣. ثورة العقل، دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨٢م.
 - عبد الهادي أبو ريده (الدكتور):

١. النظام وآراؤه الكلامية والفلسفة، مصر، ١٩٤٦ م.
- عبد العزيز الدوري (الدكتور):
١. العصر العباسي الأول، ط ١، بغداد، ١٩٤٥ م.
- عرفان عبد الحميد:
١. دراسات في الفرق الإسلامية، ط ١، بغداد، ١٩٦٧ م.
- علي سامي النشار (الدكتور):
١. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، ١٩٦٦ م.
- علي الشابي وآخرون:
١. المعتزلة بين الفكر والعمل، تونس، ٩٧٩ م.
- علي مصطفى الفراي:
١. أبو الهذيل العلاف، مصر، ١٩٤٩ م.
٢. تاريخ الفرق الإسلامية، ونشأة علم الكلام، ط مصر، ١٩٤٨ م.
- فيليب حتي (الدكتور):
١. تاريخ العرب المطول، بيروت، ١٩٦١ م.
- محمد جواد مغنية:
١. معالم الفلسفة الإسلامية، ط بيروت، ١٩٦٠ م.
- محمد الحسين كاشف الغطاء:
١. أصل الشيعة وأصولها، ط ٣ (١٣٦٣ هـ / ١٩٤٤ م).
- محمد علي أبو ريان (الدكتور):
١. تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مصر، ١٩٧٣ م.
- محمد حمارة (الدكتور):
١. المعتزلة ومشكلة الحرية والإنسانية، ط بيروت، ١٩٧٢ م.
٢. المعتزلة وأصول الحكم، ط ٢، بغداد، ١٩٨٤ م.
٣. المعتزلة والثورة، ط ٢، بغداد، ١٩٨٤ م.

فهرس المحتويات

٥	تمهيد
١٠	المقدمة
٢٩	المعتزلة
٣٦	أثر الديانات والمذاهب الأخرى في نشأة المعتزلة
٤٧	مدارس المعتزلة
٩٤	مسائل الخلاف بين المعتزلة البصريين والبغداديين
١١٩	موقف المعتزلة من الخلافة العباسية
١٧٠	المعتزلة في دور القوة
١٩٥	المعتزلة في دور الضغط والسقوط
٢٤٣	الأشاعرة
٢٤٨	المناظرات التي وقعت بين الأشعري والجبائي
٢٥١	تعاليم الأشاعرة
٢٦٨	أعلام المعتزلة
٣٥٥	أعلام المعتزلة الثانويين
٨٥٣	معتزلة اليمن (المطرفية)
٣٧١	المصادر والمراجع
٣٨٣	فهرس المحتويات



المعتزلة ثورة الفكر الإسلامي الحر

حاول المعتزلة في مختلف مراحلهم الكلامية والفلسفية تأكيد مسؤولية الإنسان عن أفعاله، وذلك بقود، بدون شك، إلى تفعيل دور العقل في تنظيم الحياة الاجتماعية، والاستفادة من الطبيعة بشكل خلاق، بعد فهم قوانينها عن طريق تراكم التجربة الإنسانية. وقد طرح المعتزلة أفكاراً بالغة الأهمية تجلت في رؤيتهم الخاصة بمكانة العقل في تحديد العلاقة بين الله والإنسان، ورؤيتهم المتطورة تجاه طبائع الأشياء وخصائصها. ويفهم من هذه الأفكار أن المعتزلة مالوا إلى القول بعدم تدخل الله في الكون، بعد خلقه، إلا من خلال تلك الوسائط، فالتناس يحددون بعقولهم نظامهم الاجتماعي والسياسي، وبلا شك يتطلب ذلك التحرر من سطوة القدر. أما الطبيعة، وجرداً وعلاقات، فتحدد شؤونها بما ترك الله فيها من طبائع وقوانين.



مكتبة السائح

طرابلس - لبنان - شارع الفراهيد

هاتف: ٠٠٩٦١ ٤٣٠٤٩

فاكس: ٠٠٩٦١ ٤٣٠١٨

www.sachlib.com



للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٠٠٩٦١ ٤٣٠١٨ فاكس: ٠٠٩٦١ ٤٣٠١٨

Email: dar_altanweer@hotmail.com

dar_altanweer@yahoo.com

توزيع دار الشاربي

ISBN 978-9962-09-983-4



9 786262 099834